臺大歷史學報第 69 期
2022 年 6 月，頁 167-224

BIBLID1012-8514(2022)69pp.167-224
2020.5.16 收稿，2021.10.8 通過刊登
DOI: 10.6253/ntuhistory.202206_(69).0004

《米蘭敕令》的名與實

馬 海 峰 *

提 要

從澤克（Seeck, 1850-1921）1891 年發表〈所謂的米蘭敕令〉（“Das sogenannte Edikt von Mailand”）一文開始，學者們便對於敕令是否存在聚訟紛紛，並形成了三種觀點：否定論、肯定論和協議論。通過對勘拉克坦提烏斯（Lactantius, 250-325）和尤西比烏（Eusebius, 260/265-339/340）的文本可以發現，所謂的「尼科米底亞敕答」（Nicomedia rescript）絕非《米蘭敕令》（*Edict of Milan*）之原本。從兩大文本的核心規範——宗教信仰自由原則的確立，以及行文風格可以推知，君士坦丁（Constantinus, 272-337）應是《米蘭敕令》真正的制定者。該敕令在 312 年末擬定完畢，313 年 2 月君士坦丁與李錫尼（Licinius, 265-325）聯合發布。而後，李錫尼在東方戰爭大局已定的前提下，對於神祇的表達做了偏向羅馬傳統多神教的修改，以表達其不再屈從於君士坦丁的獨立傾向。無論從法令形式、意義和必要性加以檢視，都說明《米蘭敕令》確實存在。

關鍵詞：米蘭敕令　基督教　君士坦丁　李錫尼　尼科米底亞敕答

* 深圳大學法學院講師
518060 中國廣東省深圳市南山區學院路 1066 號；E-mail: betopone@163.com

臺灣大學學術期刊資料庫

前 言
一、《米蘭敕令》稱謂的由來
二、《米蘭敕令》之百年爭議
三、兩大文本之同及其思想淵源
四、兩大文本的差異及解釋
五、《米蘭敕令》之肯定
結 語

前 言

西元 284 年，戴克里先（Diocletianus, 244-311）成為羅馬帝國皇帝，此後為了解決帝國當時面臨的危機，他創立了四帝共治體系，以為應對。同時，為了保障自己的合法性和人身安全，戴克里先將皇帝神化，羅馬傳統宗教再度得到強調和重視，[1]基督教的處境堪憂。從 303 年 2 月到 304 年初，戴克里先連發四道敕令，分別清理基督徒、拆毀教堂、焚毀經書、沒收教產以及強迫獻祭，「大迫害」由此開啟。305 年，戴克里先和副帝馬克西米安（Maximianus, 250-310）退位，原先的兩位凱撒君士坦提烏斯（Constantius, 250-306）和伽勒里烏斯（Galerius, 258-311）晉升為奧古斯都，塞維魯（Severus, ?-307）和馬克西明（Maximinus, 270-313）則被指定為新的凱撒。在此變動中，馬克西米安之子馬克森提烏斯（Maxentius, 283-312）和君士坦提烏斯之子君士坦丁皆被排除在外。四帝共治體系的本意是保證皇位繼承有序，並強化國家治理能力，但這種排斥血緣繼承人的制度不盡合理，且低估了人性對於權力的貪婪。果不其然，306 年西部奧古斯都君士坦提烏斯死後，當年 7 月他的部下擁

1 需要說明的是，從更符合歷史語境的角度出發，本文儘量使用「羅馬傳統宗教」這一表述，而非「異教（paganism）」，因為該詞在學術史上出現甚晚，且其外延遠較羅馬傳統宗教為大，但為了行文和論述之方便，除了引文，本文在必要時也會使用異教這一語詞。

臺灣大學學術期刊資料庫

戴其子君士坦丁為皇帝，其後為伽勒里烏斯承認而為凱撒。有此先例，同年 10 月馬克森提烏斯也在羅馬（Roma）僭位，此後分別擊敗前來興師問罪的塞維魯和伽勒里烏斯，佔據了義大利和北非。塞維魯死後，李錫尼（Licinius, 265-325）於 308 年 11 月被伽勒里烏斯拔擢為西部的奧古斯都，統治伊利里亞（Illyria）、特雷斯（Thracia）和潘諾尼亞（Pannonia），四帝共治此時已名存實亡。雖然帝位爭鬥不斷，但大迫害還在繼續，尤其是在帝國的東部行省。迫害實施八年之後，311 年伽勒里烏斯臨終前頒布《伽勒里烏斯敕令》（*Edict of Serdica* / *Edict of Toleration by Galerius*），有條件地承認基督教為合法宗教。伽勒里烏斯死後，李錫尼即與馬克西明達成協議，瓜分其屬地。312 年初，君士坦丁進兵義大利，並於 10 月 28 日米爾維橋（Milvian Bridge）戰役擊敗馬克森提烏斯，盡得其地。與此同時，東方也是戰雲密布。為了能夠獲得外援以禦強敵，李錫尼和君士坦丁於 313 年 2 月在米蘭（Mediolanum）會面，共同頒布影響後世深遠的《米蘭敕令》。

這一敕令，長期以來被認為是基督教合法化的重要標誌，但自 19 世紀末期以來，不斷有學者從性質、名稱方面懷疑其真實性。義大利學者安傑西（Mario Agnes）指出，「關於《米蘭敕令》，有三點是確定的，即會晤地點米蘭、時間 313 年以及所面臨和要解決的問題──宗教問題。」[2]但正如下文所要闡述的，即使是時間，也有 312 年和 313 年兩種觀點。對於《米蘭敕令》之研究，學者們的重點和爭議主要集中於兩個方面：《米蘭敕令》是否真正存在；若存在，這一敕令的實質及意義如何。這兩個方面並非絕然獨立，而是緊密相關，實質意義不僅決定它的歷史地位及必要性，又在一定程度上可以確認該敕令之有無。本文之目的在於展示百餘年來學界關於這一問題的研究現狀，並在前賢的基礎上，通過對勘兩大文本及探討其思想淵源，結合羅馬法學原理，以求能對這一問題有更清楚的認識。

2 M. Agnes, “Alcune considerazione sul cosiddetto ‘editto’ di Milano,” *Studi romani*, no. 13 (October 1965, Roma), p. 424. 引文中譯由筆者所為，下同。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、《米蘭敕令》稱謂的由來

要明辨《米蘭敕令》之有無，必須知道《米蘭敕令》稱謂之由來。記載《米蘭敕令》的原始文獻只有拉克坦提烏斯的《迫害者之死》（*De mortibus persecutorum*）和尤西比烏的《教會史》（*Εκκλησιαστικὴ ἱστορία*），這兩部著作都未將其所描述之法令稱為《米蘭敕令》。依照拉克坦提烏斯的記述，「在君士坦丁和他自己（指李錫尼——筆者注）第三次共同出任執政官那年的 6 月 13 日，他命令將發往行省總督的有關歸還教會財產的敕答公布」，[3]作者以「敕答（litteras）」稱之；[4]尤西比烏則用了命令（διατάξεων）一詞。[5]可知《米蘭敕令》是後代史家對這一文獻的命名。

在古代晚期和中世紀，沒有任何著作提及《米蘭敕令》。16 世紀義大利的教會歷史學家巴羅尼奧（Cesare Baronio, 1538-1607），是第一個提及此敕令之人，他在其 1592 年出版的《教會編年史》（*Annales Ecclesiastici*）第三卷中，將李錫尼和君士坦丁在米蘭會面所頒布之有利於基督徒的法令——“διάταξις” 翻譯為敕令（Edictum），但巴羅尼奧在

3 Lactantius, *De mortibus persecutorum*, 48.1. 本文使用的版本選自 Lactantius, *De mortibus persecutorum*, ed. and trans. J. L. Creed (Oxford: Clarendon Press, 1984), 以此作為引證和翻譯依據。

4 “Litterae” 一詞（litteras 為其賓格），含義非常廣泛，在涉及法律形式時，通常指長官或帝國官方發布的信函，亦指皇帝敕答。在此意義上，它與 “rescriptum” 相同。Adolf Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law* (Philadelphia: The American Philosophical Society, 1953), p. 566. 但「敕答」一語無法涵蓋其外延，且不能準確地反映該詞因時代變化而產生的語義變遷。雖然筆者並不同意「敕答」之譯法，但考慮到學界傳統，依舊沿用。不過，在後文因應行文要求，譯名會有相應變化，還望審之。除了敕答，其他主要的法律形式還有敕令（Edictum / Edicta）、敕示（Mandatum / Mandata）等。敕令是皇帝發給帝國所有臣民或某一地區民眾的法令，適用範圍最廣，效力最高；而敕示是皇帝發給高級官員，尤其是行省總督的司法或行政命令，往往只適用於所簽發的行省。

5 Eusebius, *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία*, X. 5. 本文使用的版本選自 Eusebius von Caesarea, *Die Kirchengeschichte*, in *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Eusebius Bd. 2, hg.v. Eduard Schwarz (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908-1909), 以此作為引證和翻譯依據。

臺灣大學學術期刊資料庫

此所用的術語並不十分謹慎。1679 年，法國歷史學家巴魯茲（Étienne Baluze, 1630-1718）出版一部聖經拉丁文手稿——*Codex Colbertinus*，最初來自於莫以撒地區主教本尼迪克特（Benedict），[6]內容包含拉克坦提烏斯的《迫害者之死》。這一作品中有李錫尼簽發給比提尼亞（Bithynia）總督的書信，「儘管二者有著細微的差別，但這一敕答與尤西比烏引用的帝國法令非常相像，巴魯茲毫不懷疑地認為拉克坦提烏斯保留了《米蘭敕令》的拉丁文原本。」[7]因為在巴魯茲眼裡，「如果伽勒里烏斯在 311 年瀕臨死亡之際，為了安慰基督徒，而在尼科米底亞（Nicomedia）頒布了一則敕令，那麼李錫尼兩年後同樣在尼科米底亞所公布的賦予教會權利的文本就可以是一則敕令。」[8] 1689 年，法國教會歷史學家帕吉（Antonio Pagi, 1624-1699）在《對傑出的巴里尼奧的教會編年史的歷史編年批判》（*Critica historico-chronologica in Annales ecclesiasticos eminentissimi Caesaream Cardinalis Baronii*）書中，直接稱之為《米蘭敕令》（*Edictum Mediolani*）。[9]至此，經由巴羅尼奧、巴魯茲和帕吉，《米蘭敕令》之名成為學界共識並廣為流傳，且在澤克（O. Seeck, 1850-1921）之前，從未有人懷疑其真實性。

二、《米蘭敕令》之百年爭議

雖然《米蘭敕令》的命名早在 17 世紀末期便已成形，但真正進入研究者的視野並成為話題焦點，是在 19 世紀末期。雖然澤克否定《米蘭敕

6 現代學者認為本尼迪克特是假名，這一手稿的真實作者已不可考。

7 Torben Christensen, “The So-called Edict of Milan,” *Classica et Mediaevalia*, no. 35 (1984, Copenhagen), p. 129.

8 Louis Holtz, “La tradition du texte de « l’édit de Milan »,” *Revue d’histoire des textes*, no. 12 (2017, Paris), p. 202.

9 J. R. Knipfing, “Das angebliche Mailänder Edikt v. J. 313 im Lichte der neueren Forschung,” *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, no. 40 (1921, Stuttgart-Gotha), p. 206.

臺灣人學學術期刊資料庫

令》，但他的文章開啟了《米蘭敕令》研究的新時代。從 1891 年澤克的否定文章開始，百餘年來學者們對此聚訟紛紛，至今仍未達成統一意見。大體來說，學者們的觀點可以劃分為三種，即否定論、肯定論和協議論。

（一）否定論

1891 年，澤克在《教會史雜誌》（*Zeitschrift für Kirchengeschichte*）第 12 卷發表〈所謂的米蘭敕令〉（“Das sogenannte Edikt von Mailand”）一文，對傳統的《米蘭敕令》大加否定，明確懷疑所謂「敕令」一說。他的主要依據是：第一，拉克坦提烏斯和尤西比烏記載的「敕令」形式不符，「敕令的開頭通常是皇帝諭令（名字和頭銜），如果是多個皇帝，則用全名，“dicit”也用複數。其接收者或是帝國的全體臣民，或是某一地區、行省或城市。」[10]故而，拉克坦提烏斯所記載的只不過是李錫尼給比提尼亞總督的敕答，無法稱為敕令，且他認為在法令署名方面，應加上馬克西明的名字。第二，君士坦丁和李錫尼在米蘭會面時，比提尼亞正處於馬克西明統治之下，因此他們並未下令給比提尼亞總督，即使下了命令，也難以到達。[11]第三，《米蘭敕令》之所以不存在，實質原因在於它除了廢止馬克西明的命令以外，並無新意。在整個帝國內，垂死的伽勒里烏斯最後一道命令在此得到了忠實貫徹，一種更進一步的宗教寬容保障其實是多餘的。只有在東方，由於統治者的狂熱，迫害才得以進行。[12]

基於以上幾點理由，澤克認為這一文獻既非敕令，也未在米蘭頒行；這一敕令僅針對東方，而非整個帝國；它不是君士坦丁發布，而是李錫尼。如果人們要為它命名，不應稱為《米蘭敕令》，而應為「尼科米底

10 O. Seeck, “Das sogenannte Edikt von Mailand,” *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, no. 12 (1891, Leipzig), p. 381.

11 Seeck, “Das sogenannte Edikt von Mailand,” pp. 381-386.

12 Seeck, “Das sogenannte Edikt von Mailand,” p. 386.

臺灣大學學術期刊資料庫

亞敕答」。[13]正是基於這種認識，澤克在其 1895 年出版的《古代世界衰亡史》（*Geschichte des Untergangs der antiken Welt*）中，對《米蘭敕令》隻字不提。

澤克的文章只有短短 6 頁，但開啟了史學界懷疑《米蘭敕令》之風潮，自此之後，人們從先前之絕無懷疑轉而正視有疑。[14]究其實，澤克否定之依據並非全然有理，其中不無疑問。1922 年，克尼普芬（J. R. Knipfing, 1890-1970）在《教會史雜誌》第 40 卷發表〈所謂的 313 年米蘭敕令之新探〉（"Das angebliche Mailänder Edikt v. J. 313 im Lichte der neueren Forschung"）一文，就澤克所言的敕令署名問題進行商榷。克尼普芬指出，無論是尤西比烏的記載、拜占庭時期皇帝法令的署名規則本身，抑或被破壞的皇帝共治原則，都無法支持澤克的觀點。[15]但是，就《米蘭敕令》存在這一點，他同樣持否定觀點，原因與澤克相仿。從文獻學的角度來說，只有拉克坦提烏斯和尤西比烏對此有記載，同時期及稍後的文獻皆未記載，不免讓人生疑。同樣，《教會史》中的記載也不足以肯定這一敕令之存在。與澤克不同的是，克尼普芬認為拉克坦提烏斯和尤西比烏對此的不同記載，恰是李錫尼發布於不同地區的敕答。[16]受澤克和克尼普芬之影響，1930 年法國史家格雷瓜爾（H. Grégoire, 1881-1964）亦持同樣觀點。[17]

澤克等人否定《米蘭敕令》的文章，立論扎實，「接近山窮水盡」，[18]

13 Seeck, "Das sogenannte Edikt von Mailand," p. 386.

14 最直接的表現是大多數學者行文時，無論是出於否認或基於嚴謹，都會使用「所謂的」一詞。由於所涉普遍，在此不予臚列。

15 Knipfing, "Das angebliche Mailänder Edikt v. J. 313 im Lichte der neueren Forschung," pp. 213-214.

16 Knipfing, "Das angebliche Mailänder Edikt v. J. 313 im Lichte der neueren Forschung," pp. 217-218.

17 H. Grégoire, "La « conversion » de Constantin," *Revue de Université de Bruxelles*, no. 36 (1930-1931, Bruxelles), pp. 231-272.

18 葛兆光，〈「聊為友誼的比賽」——從陳垣與胡適的爭論說到早期中國佛教史研究的現代典範〉，《歷史研究》2013 年第 1 期（北京），頁 142。

臺灣人文與社會期刊資料庫

讓後來的研究者難以在這一路徑上繼續深入，加之二戰的爆發，學者研究興趣的轉移，20 世紀後期即少見類似文章。在此值得一提的是巴恩斯（T. D. Barnes）。從 1980 年代起，他就對澤克的觀點肯定有加。在 2014 年再版的《君士坦丁：晚期羅馬帝國的王朝、宗教與權力》（*Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*）一書中，他強調「沒有任何的古代證據表明君士坦丁和李錫尼在米蘭會面後簽發了一份敕令或一般法」。[19]巴恩斯不同於澤克，他認為君士坦丁自 306 年起就在自己的統治區域奉行宗教自由。君士坦丁和李錫尼之會面，「針對基督徒時只需要一項動議，即李錫尼應當將君士坦丁和馬克森提烏斯賦予他們基督徒臣民的歸還被沒收的基督徒財產之權利，施行於他自己所控制的區域。」[20]拉克坦提烏斯和尤西比烏所記載的敕令乃李錫尼一人所為，更重要的是，這一敕令與伽勒里烏斯的敕令相比，並無新意。因之，所謂的《米蘭敕令》也就成了無本之末。

綜上所述，從澤克到巴恩斯，否定論者的依據主要集中於兩方面：第一，拉克坦提烏斯和尤西比烏所記不符合敕令的形式。在晚期帝國的多種法律淵源中，否定論者否認不同形式法律之間的共通性，甚至可替代性，並貫徹形式主義的認定方式，非此即彼，是敕答就不可能是敕令。這一點頗為重要，在很大程度上，可說是否定論者立論的前提。第二，從意義上來說，他們都認為這一敕令的頒布既無新意，也無必要。因為在帝國分治的歷史背景下，不同地區對於貫徹敕令採取了不同的態度，就大迫害而言，君士坦提烏斯統治的區域波瀾不驚，而東方區域則暗無天日。在一個基督徒自由未受限制的區域再發布一道敕令，顯然多此一舉。另外，他們的重要依據在於，在賦予宗教自由方面，《伽勒里烏斯敕令》已經足敷適用，沒有必要再發新令。由此綜合考慮的結果，即是《米蘭敕令》不存在。否定論者的正確之處在於否定「尼科米底亞敕答」

19 T. D. Barnes, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire* (Oxford: Wiley Blackwell, 2014), p. 95.

20 Barnes, *Constantine*, p. 95.

臺灣大學學術期刊資料庫

為《米蘭敕令》，但是據此認為《米蘭敕令》不存在，則在邏輯上難以成立。

（二）肯定論

針對否定論者提出的問題，肯定論者予以明確的反駁。早在澤克雄文發表的第二年，格雷斯（F. Görres, 1844-1909）就撰文反駁。[21]觀之百年來肯定論者的研究進路和觀點，他們對於否定論者的批判主要集中於以下幾個方面：

第一，在法令形式的認定上，肯定論者拋棄形式主義，從歷史背景和文本實質內容出發，判定其屬於敕令。1913 年，維蒂格（J. Wittig, 1879-1949）發表〈313 年米蘭寬容敕答〉（"Das Toleranzreskript von Mailand 313"）一文，通過文本對勘，他認為「尤西比烏所記的文本是《米蘭敕令》的希臘語譯本，而拉克坦提烏斯的文本則是李錫尼針對馬克西明的故地對原來的米蘭法令所做的『返工』」。[22]他同意格雷斯關於《米蘭敕令》乃君士坦丁一人之作品的主張，並且認為澤克所言的「尼科米底亞敕答」雖然以敕答的形式發布，但具有如敕令一樣的法律作用。因為這

21 可以參照 F. Görres, "Eine Bestreitung des Edikt von Mailand durch O. Seeck," *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, no. 35 (1892, Leipzig), pp. 282-295. 與澤克不同，格雷斯認為，「《米蘭敕令》原稿最古老的形式，是君士坦丁和李錫尼在米蘭於 313 年發布，並發給雙方軍政長官，已不幸丟失；它適用於帝國境內所有基督徒，除了馬克西明統治的部分。隨後，在馬克西明的第一個東方行省比提尼亞被征服後，兩位皇帝致力於確保《米蘭敕令》的規定能夠適用，這一敕令就發給了比提尼亞總督，並無疑問。接下來的敕令，在馬克西明的城市被佔領之後，發給了其他的亞細亞行省。拉克坦提烏斯和尤西比烏身處東方，並無興趣尋找原來的《米蘭敕令》；《迫害者之死》的作者因此為我們找了李錫尼在尼科米底亞發布的敕令，並用拉丁語告知大家，而尤西比烏則採用了這一法令的希臘語翻譯。」

22 J. Wittig, "Das Toleranzreskript von Mailand 313," in *Konstantin der Grosse und seine Zeit. Gesammelte Studien: Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von Mgr. Dr. A. Waal*, ed. F. Dölger (Freiburg: Herder 'sche Verlagshandlung, 1913), p. 62.

臺灣大學學術期刊資料庫

一法律有諸多副本，且發給禁衛軍長官和行省總督，並由他們公布張貼。基於它在 313 年廣為流傳，人們可以稱之為《米蘭敕令》，但是若從淵源地來說，則應使用更為精確的〈米蘭寬容敕答〉。[23]也就是說，維蒂格認為先有《米蘭敕令》，後有〈尼科米底亞寬容敕答〉。1967 年，法國學者安納斯托斯（Milton V. Anastos, 1909-1997）發表〈米蘭敕令：傳統作者身分及命名之捍衛〉（“The Edict of Milan (313): A Defence of its Traditional Authorship and Designation”）一文，他認為君士坦丁擊敗馬克森提烏斯後，必然在羅馬發布自己的敕令，而後要求李錫尼副署。針對那些認為拉克坦提烏斯所記載的是敕答或原則性指導，以及只適用於李錫尼治下區域的說法，他反駁道：在帝國晚期，此種法令可以當作敕令，敕答說不合理，原因在於：帝國晚期不同法令形式之間的差異越來越小，自戴克里先後，法令的不同之處在於普遍適用或簽發給個人。按照羅馬法學原理，一般法如果能夠普遍適用，就相當於敕令，313 年的敕令即符合這一要求。再者，從行文而言，《米蘭敕令》使用了諸如 “placuisse nobis”（我們決定——筆者注）的詞語，根據「皇帝所決定之事具有法律效力」這一羅馬法原則，這兩個詞使該文件具有完整的法律效力，就是實質意義上的敕令。[24]

如果說安納斯托斯是從文本風格和古典法學原理認定《米蘭敕令》存在，倫斯基（Noel Lenski）則是從晚期羅馬帝國的法律實際狀況評判。2016 年，倫斯基發表〈米蘭敕令之重要性〉（“The significance of the Edict of Milan”）一文，針對巴恩斯等人的否定意見，他認為：否定論者所強調的敕令與敕答之形式區別，並非晚期羅馬帝國立法之特徵。[25]他從《狄奧多西法典》（*Codex Theodosianus*）中的具體法令出發，結合已發現的銘文例證和尤西比烏的記載，說明帝國晚期不同法律形式之間並非界限

23 Wittig, “Das Toleranzreskript von Mailand 313,” p. 63.

24 Milton V. Anastos, “The Edict of Milan (313): A Defence of its Traditional Authorship and Designation,” *Revue des études byzantines*, no. 25 (1967, Paris), pp. 29-31.

25 Noel Lenski, “The Significance of the Edict of Milan,” in *Constantine: Religious Faith and Imperial Policy*, ed. A. Edward Siecienski (New York: Routledge, 2017), p. 29.

臺灣大學學術期刊資料庫

分明，不相逾越，而是相互混用，以致現代學者難以區分。故此，我們不能單從形式上認定它是敕答，並進而否認《米蘭敕令》之存在。

第二，就文本的實質意義來說，肯定論者皆認為《米蘭敕令》意義重大，迥然不同於先前所頒的相關敕令，更非可有可無。針對澤克等人認為的《米蘭敕令》並無新意、與《伽勒里烏斯敕令》並無實質差別這一點，安納斯托斯反駁道：

> 伽勒里烏斯之敕令不寬容，並且需要修改，原因在於：首先，對於基督徒而言，這一敕令並未授予他們任何東西；其次，該敕令譴責基督徒放棄祖先傳統，且用語刻薄；再次，所用方式充滿攻擊性；復次，忽略歸還基督徒被沒收財產的問題；最後，提到賦予其他人的特權。[26]

與之相比，《米蘭敕令》不僅賦予基督徒信仰自由，且明確要求歸還基督徒和教會之財產，二者相差不可以道里計。倫斯基認為 311 年伽勒里烏斯臨終之前發布的寬容敕令，在帝國東部馬克西明統治區域未能貫徹，不僅如此，馬克西明還屢屢迫害基督徒。也正是在這種情況下，君士坦丁和李錫尼有必要再次就此問題發布敕令。更重要的是，《米蘭敕令》全篇貫徹宗教信仰自由之理念，這種自由理念在先前的敕令中絕難見到。

同年，法國學者馬拉瓦爾（Pierre Maraval, 1936-2021）發表〈米蘭敕令：傳統與創新〉（“L’édit de Milan entre tradition et renouveau”）一文，在肯定《米蘭敕令》存在的基礎上，認為《米蘭敕令》既有傳統的沿襲，又有創新之處。創新之處在於《米蘭敕令》認為神的佑助並非來自伽勒里烏斯和馬克西明所表述的不死之神明，而是來自於最高神（summa divinitas）。[27] 2017 年，義大利學者澤基尼（Giuseppe Zecchini）在〈米蘭敕令〉（Das ‘Mailänder Edikt’）一文中，認為伽勒里烏斯 311

26 Anastos, “The Edict of Milan (313),” p. 35.

27 Pierre Maraval, “L’édit de Milan entre tradition et renouveau,” *Babelao*, no. 5 (2016, Louvain-la-Neuve), pp. 105-116.

臺灣大學學術期刊資料庫

年的寬容敕令在帝國東部並未施行，且在 311 年至 313 年間帝國西部亦無明確有效的法規，尚有諸多必須填補的立法空白。[28]正是在這種情況下，君士坦丁和李錫尼深感有必要發布敕令，就宗教事務做出規制。他認為，相對於先前的《伽勒里烏斯敕令》，《米蘭敕令》深具新意。因為前者僅在事實上承認基督教的合法地位，而《米蘭敕令》是在法律上承認其地位。不僅如此，敕令中所提及的種種舉措，包括：

> 授予未受限制的宗教自由；基督教不僅是一合法宗教，而且與其他宗教平等；宗教自由亦屬於皇帝，他可以按照自己喜好來選擇神祇，但這並不是說該神必然是朱庇特（Jupiter）；歸還基督徒的財產是一原則，而接收者是共同體或它的主要負責人，事實上是主教，而非單個的基督徒。[29]

這些舉措更有可能出自於君士坦丁，而非李錫尼。上述研究者從不同方面強調《米蘭敕令》之意義，是對肯定論觀點的補充。

肯定論者當中也有人在細節方面與上述學者持不同意見。1954 年，內塞爾豪夫（Herbert Nesselhauf, 1909-1995）發表〈李錫尼的寬容立法〉（“Das Toleranzgesetz des Licinius”）一文，認為《米蘭敕令》理當存在，且於君士坦丁 312 年末擊敗馬克森提烏斯之後發布；在起草過程中，李錫尼並未參與，僅在之後遵從這一敕令：

> 李錫尼在戰爭進行過程中，逐漸地在自己佔有的領土上推行君士坦丁所命令的宗教政治措施。為了這一目的，他將君士坦丁的法律以自己法令的形式表現出來，首先在尼科米底亞公布，這裡正是拉克坦提烏斯寫作的地方，隨後又在巴勒斯坦（Palestina）公布，此處又是尤西比烏之所在地。[30]

---

28 Giuseppe Zecchini, “Das ‘Mailänder Edikt’,” in *Religiöse Toleranz: 1700 Jahre nach dem Edikt von Mailand*, Herausgegeben von Martin Wallraff (Göttingen: Walter de Gruyter GmbH, 2016), p. 56.

29 Zecchini, “Das ‘Mailänder Edikt’,” p. 62.

30 H. Nesselhauf, “Das Toleranzgesetz des Licinius,” *Historisches Jahrbuch*, no. 74 (1955,

臺灣大學學術期刊資料庫

對於拉克坦提烏斯和尤西比烏兩個版本不同之處，他認為這是李錫尼根據形勢變化所作的變動，兩者分別在擊敗馬克西明前後發布。對此，丹麥學者克里斯藤森（Torben Christensen, 1921-1983）持有類似觀點，他指出米蘭會議由君士坦丁主導，「在米蘭會議上，君士坦丁和李錫尼並未討論且達成一項新的宗教政策，他們批准君士坦丁在戰勝馬克森提烏斯後於君士坦丁信函中設定的宗教政策。」[31]不僅如此，《米蘭敕令》確實存在，其核心內容就在「尼科米底亞敕答」和尤西比烏的記載中。[32]在此基礎上，他還復原了《米蘭敕令》之文本。管見所及，這是迄今為止唯一的復原文本。

在中文學界，肯定論佔據主流地位。大部分的世界史論著及羅馬史著作述及《米蘭敕令》時，都持肯定態度，只不過不同學者表述略有差異。有些學者認為是君士坦丁發布《米蘭敕令》，比如朱寰（1926-2020）認為「君士坦丁時期，基督教勢力日增，為了取得基督教徒對帝國的支持，313 年君士坦丁頒布了『米蘭敕令』，允許基督教與其他宗教的並存」；[33]也有學者認為是君士坦丁和李錫尼聯合發布《米蘭敕令》，比如楊共樂。[34]無論表述如何，這些學者都認為基督教自此獲得了合法地位，可惜的是，他們在肯定《米蘭敕令》之時並未進行考證。

可見，肯定論者內部分為兩派，一派認為拉克坦提烏斯和尤西比烏所記就是《米蘭敕令》；另一派則認為「尼科米底亞敕答」並非《米蘭敕令》，但《米蘭敕令》確實存在，而且前者包含了《米蘭敕令》的核心內容。

Freiburg/München), p. 54.

31 Torben Christensen, *C. Galerius Valerius Maximinus: Studies in the Politics and Religion of the Roman Empire AD 305-313*, ed. Mogens Müller, trans. Karsten Engelberg (Copenhagen: Theological Faculty, Copenhagen University, 2012), p. 289.

32 Christensen, *C. Galerius Valerius Maximinus*, p. 291.

33 朱寰主編，《世界上古中世紀史》（北京：北京大學出版社，1990），頁 205。

34 楊共樂，《羅馬史綱要》（北京：商務印書館，2015），頁 317。

臺灣人文藝術期刊資料庫

（三）協議論

除了上述兩種觀點外，還有一種主張，可以視作否定論的變種：在否認《米蘭敕令》存在的同時，又認為君士坦丁和李錫尼在米蘭會面達成了一份協議，其主要條款體現在拉克坦提烏斯和尤西比烏的記載中。這個觀點在此可以稱之為協議論，首倡者是貝恩斯（Norman Baynes, 1877-1961）。

1929 年，貝恩斯在〈一秉虔誠的奧古斯都〉（“Religiosissimus Augustus”）一文中，認為澤克的觀點沒有問題，確實不可能發布《米蘭敕令》這樣的敕令。因為君士坦丁很可能早在發往西部行省總督的敕答中，執行了在米蘭達成的政策協議。這一協議的內容涉及賦予帝國臣民完全的宗教自由，以及承認基督教會的法人資格。在他看來，「《米蘭敕令》可能是虛構的，但這一術語所代表的事實依舊不受影響」。[35]經過貝恩斯的闡發，協議說由此創立，此後這一觀點幾成通說。在諸多協議論者當中，德國學者伏格特（Joseph Vogt, 1895-1986）、西班牙學者馬科斯（Mar Marcos）和芬蘭學者卡赫洛斯（Maijastina Kahlos）的觀點值得一提。伏格特認為君士坦丁和李錫尼在米蘭所達成的只不過是一個有關宗教政策綱要的協議，其後的「尼科米底亞敕答」則是對它的細緻化。[36]馬科斯表示：

> 今天，通說認為並不存在《米蘭敕令》，尤西比烏和拉克坦提烏斯所記載的文本只不過是一封敕答，在這一敕答中，李錫尼將關於宗教事務的米蘭協議在東方公布。所謂的《米蘭敕令》實質是以 311 年的《伽勒里烏斯敕令》和其他一些文件，比如來自於禁衛軍長官薩比努斯（Sabinus）的信函為基礎的。[37]

35 Norman H. Baynes, “Religiosissimus Augustus,” in *The conversion of Constantine*, ed. John W. Eadie (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971), p. 57.

36 Joseph Vogt, *Constantin der Große und sein Jahrhundert* (München: König-Verlag, 1973), p. 178.

37 Mar Marcos, “Persecution, Apology and the Reflection on Religious Freedom and Religious

臺灣大學學術期刊資料庫

卡赫洛斯雖然並未就這一敕令進行考證，但她認定《米蘭敕令》乃容忍敕令（forbearance）的一個重要依據，是敕令中的核心語詞——“religio”一詞將部分獻祭禮儀、信仰、習俗實踐等排除在外，如摩尼教。[38]這也意味著她認為《米蘭敕令》並未授予普遍的宗教自由。雖然這些學者指出的具體細節有所差異，但其否認《米蘭敕令》存在的理由與否定論者頗為相似，皆是從法令形式與必要性判斷。

在中文學界，李雅書（1921-2007）、徐家玲等人的觀點也可以歸為此類。李雅書在其參編的《世界古代及中古史資料選集》中，就《米蘭敕令》曾發表如下看法：

> 原來西元 313 年初，君士坦丁和他的共治者李錫尼在米蘭的一次會議上決定了一個帝國範圍的宗教政策。這是李錫尼的非基督教立場和君士坦丁的親基督教觀點之間的妥協。在這次會議上，宣布了徹底的宗教自由政策。他們在米蘭並沒有發表一個總結性的敕令，只是對各行省總督發出了詳細的指示，命他們在執行政策時照辦。這一政策當時在君士坦丁統治的西方已經執行。著名的《米蘭敕令》可能指李錫尼在幾個月之後，從尼科米底亞發給東方各行省總督的指示。[39]

李氏雖然使用了《米蘭敕令》之名，但可以明確地看出，她所謂的《米蘭敕令》實則應稱為「尼科米底亞敕答」，雖然她使用了「指示」這一並不精確的說法。

徐家玲則明確地質疑《米蘭敕令》。1996 年，她在〈試論米蘭敕令的誤區〉一文引用歐美學者之觀點，否定這一敕令的存在，其主要理由是現有的文本文風不符合敕令之形式。其次，這一所謂敕令，在內容實

Coercion in Early Christianity,” *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, no. 20 (September 2012, Berlin), p. 60, n. 110.

38 Maijastina Kahlos, *Forbearance and Compulsion: The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity* (London: Duckworth, 2009), p. 58.

39 北京師範大學歷史系世界古代史教研室編，《世界古代及中古史資料選集》（第 2 版）（北京：北京師範大學出版社，1999），頁 297。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

質上並無太多突破和創新，僅是諸多傳統的「總結和昇華」。[40] 2015 年，徐家玲和李繼榮發表〈米蘭敕令新探〉一文，繼續持否定意見，且在分析拉克坦提烏斯文本的基礎上，斷定其所記載的並非敕令，而是敕答，故不應稱之為《米蘭敕令》，而應是「尼科米底亞敕答」。[41]在否認《米蘭敕令》存在的同時，他們認為拉丁文 "tractatu" 一詞本義為「對待、處理（treatment）」，至多可引申為「協議」，並無「法令或敕令（edict）」之義。這段文字之行文十分清楚，「米蘭會晤」期間兩位奧古斯都達成的僅是一項協議，並非「敕令」。[42]在歷史地位方面，

> 所謂「米蘭敕令」的出現，是自基督教產生以來，羅馬帝國對基督教政策經過長期動搖不定地探索和統治集團內部兩派政治勢力長期鬥爭發展的結果。當然，它是對幾百年間帝國對基督教政策的最後總結和昇華，它不同於歷代對基督教寬容政策的方面在於：它不僅僅承認基督教與其它異教一樣是帝國的合法宗教，而且承認了「絕對信仰自由」，承認基督教受法律保護。[43]

由上觀之，協議論更多地來自於一種推斷，其依據是君士坦丁和李錫尼二人在米蘭會晤且進行商討的事實，以及其後李錫尼所發布的敕答。但對於這一協議的性質是否正式，大多數協議論者語焉不詳，也有學者認為其屬於非正式協議。[44]總體而言，協議論是否定論和肯定論的折衷，但它最大的問題在於對兩大文本的差別缺乏解釋，尤其是尤西比烏的文本中對於神祇的表達何以喪失了一神教的表徵，兩大文本在核心規範又

40 徐家玲，〈試論米蘭敕令的誤區〉，收入劉明翰主編，《世界中世紀史新探》（呼和浩特：內蒙古大學出版社，1996），頁 1-11。

41 徐家玲、李繼榮，〈米蘭敕令新探〉，《貴州社會科學》第 301 期（2015 年 1 月，貴州），頁 65-72。

42 徐家玲、李繼榮，〈米蘭敕令新探〉，頁 69。

43 徐家玲、李繼榮，〈米蘭敕令新探〉，頁 72。

44 E. DePalma Digeser, "Lactantius and the Edict of Milan: Does it determine his Venue?" *Studia Patristica: Papers Presented to the Twelfth International Conference on Patristic Studies*, no. 31 (1997, Leuven), p. 290; 徐家玲，〈試論米蘭敕令的誤區〉，頁 5。

臺灣大學學術期刊資料庫

何以基本相同。對於這些，協議論者都未做出說明和解釋。

上述三種觀點，看似針鋒相對，實則也有共同之處。首先，三種論者的共識是：拉克坦提烏斯和尤西比烏所記並非《米蘭敕令》之原文。即使是堅持敕令和敕答可以互通的倫斯基，亦認為兩大古典文本都對原文做了改動。肯定論者安納斯托斯在 1979 年的另一篇文章中言道：「即使我稱之為 313 年敕令的東西，以嚴格的標準而言，並不是一份真正的敕令，也不能否認它確實是一份寬容基督教及異教的法令，它由君士坦丁和李錫尼於 313 年在米蘭聯合發布。」[45]其二，肯定論者和協議論者皆認為拉克坦提烏斯和尤西比烏所記必有所據，肯定論者認為是《米蘭敕令》，協議論者認為是某種協議。只有否定論者，像澤克、巴恩斯等人，才徹底否定原初存在這份法令。其三，否定論者和協議論者拒絕認為拉克坦提烏斯和尤西比烏所記乃《米蘭敕令》，是因堅持敕令和敕答絕無相通之可能。其四，拉克坦提烏斯和尤西比烏的文本之間的差異並未引起他們的注意，過去學界認為這並不構成實質性差別。之所以如此，很可能是因為自 17 世紀拉克坦提烏斯的《迫害者之死》首次公布以來，編校者就致力於消除它與尤西比烏文本的歧異。[46]而且，原稿中的脫漏之處，大多也是在對照尤西比烏的文本後補充。嚴格說來，這種作法並不嚴謹，要對拉克坦提烏斯文本中的缺漏進行補闕，首選應是《迫害者之死》在其他時期印行的版本，而非尤西比烏之文本。編校者這種作法雖有其苦衷，但事實上已經預設了兩大文本是相同的，這是先入為主，且不盡符合事實的作法。

另一方面，不同學者在評判《米蘭敕令》之意義時，由於未對宗教自由、宗教寬容和宗教容忍等概念進行基本的界定，導致定性混亂難以避免，在意義評判上也大有差別。[47]比如大部分學者都認為《伽勒里烏

45 Milton V. Anastos, “Complementary Note to ‘The Edict of Milan’,” in *Studies in Byzantine Intellectual History*, ed. Milton V. Anatos (London: Variorum Reprints,1979), pp. 1-7.

46 Lenski, “The Significance of the Edict of Milan,” pp. 40-41.

47 這一問題不僅僅存在於這幾則法令的評判上，乃是古代史研究中常見之現象，具體評論可參照 E. DePalma Digeser, *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome* (New

臺灣大學圖書館資料庫

斯敕令》乃寬容敕令，但安納斯托斯卻認為其並不寬容。再者，以《米蘭敕令》而言，否定論學者和持肯定論的安納斯托斯都認為它依舊屬於宗教寬容，但肯定論者倫斯基以及協議論者萊平（Hartmut Leppin）、迪格澤（E. D. Digeser）、李雅書和徐家玲等人，皆認為其貫徹了徹底的宗教自由。

對於這些問題，本文將回歸本源，通過對勘文本、闡述規定，分析文本的思想淵源，進而說明其制定者，並在此基礎上評判敕令存在與否。

三、兩大文本之同及其思想淵源

（一）宗教信仰自由規範之相同

對兩大文本最早進行對勘研究的當屬許勒（H. Hülle, 1870-1940），早在澤克發表否定《米蘭敕令》雄文的隔年，許勒就在其博士論文的最後一部分回應這一問題。他不像澤克從形式和意義來判定敕令之有無，而是對勘兩大文本，從而得出兩大文本在實質上並無不同的結論。[48]許勒之後，一直到倫斯基，凡是對文本進行對勘的學者都認為：「兩個文本展示的是同樣的內容，區別在於細節以及歷史學家們各自的解釋傳統。」[49]之所以說展示相同內容，原因在於兩大文本的不少段落都可以互譯，即便存有差異，也有不少是拉丁語和希臘語的語言差異造成。二者同質的關鍵證據在於：作為法令文本，它們的核心規範是一樣的，即賦予基督徒和其他信徒宗教信仰自由，賦予教會法人資格，並歸還教堂和教會財產。在這三大規範中，最重要的便是賦予不同信仰主體宗教信

York: Cornell University Press, 2000), p. 118.

48 H. Hülle, *Die Toleranzerlasse Römischer Kaiser für das Christentum bis zum Jahre 313* (Berlin: Sonntagsblatt, 1895), pp. 80-108.

49 Holtz, “La tradition du texte de « l’édit de Milan »,” p. 209.

臺灣大學學術期刊資料庫

仰自由，[50]這一規範也是兩大文本中用詞最多、最具特色的內容。因此，展示二者在此方面的同一性，不僅有助於判斷兩大文本的思想淵源，亦有助於判斷其到底出自誰手。至於歸還教堂和教會財產規定的相似性，可以參照克里斯藤森的傑出研究。[51]

首先，在賦予宗教信仰自由方面，拉克坦提烏斯和尤西比烏的記載分別為：

> Et nunc libere ac simpliciter unus quisque eorum, qui eandem observandae religionis Christianorum gerunt voluntatem, citra ullam

50 如前所述，卡赫洛斯曾以 “religio” 一詞不包括摩尼教而認定《米蘭敕令》為寬容敕令，但這一觀點恐難以成立。首先，從語詞本身的使用來看，亞挪比烏（Arnobius）、拉克坦提烏斯在使用 “religio” 一詞時，都視之為概括性概念。Jörg Rüpke, *From Jupiter to Christ: On the History of Religion in the Roman Imperial Period*, trans. David M. B. Richardson (Oxford: Oxford University Press, 2014), p. 191. 正如學者史密斯（Wilfred Cantwell Smith）所言，「在拉克坦提烏斯時代，早期的西方文明正處於形成複雜的、全面的、哲學性的 “religio” 概念的關鍵時期。」Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and The End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1963), p. 30. 在尤西比烏的文本中，作者使用了 “θρησκεία”，該詞本身既有宗教之意，又有迷信之內涵，也是一個概括性語詞。其次，從文獻的角度來說，「這一時期（300-350——筆者注）流傳至今的官方文件並未提及摩尼教，亦未在任何大公會議中成為被指名懲罰的派別。」Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey* (Manchester: Manchester University Press, 1985), p. 127. 再次，正如迪格澤（Digeser）所說，就算是「美國憲法規定了宗教自由，但是這一規定並不是保護每一個稱之為宗教的實踐或行為。摩門教的多妻制，以及一些信仰和宗教事物皆發現自己與政府有所衝突並受其規制。」Digeser, *The Making of a Christian Empire*, p. 119. 卡赫洛斯對於宗教自由的理解存在絕對主義之傾向，頗具理想色彩。最後，考察原文當中的法令用語，如若認為 “religio” 一詞排斥了某些信仰，自然與敕令中「我們賦予基督徒和其他所有人遵從各自所意欲的宗教的自由（ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset）」的規定相矛盾。從文本邏輯來講，這亦不合事實。而且具體稱謂與實質規定並無必然聯繫。在馬克西明賦予基督徒自由的法令中，他仍稱基督教為「迷信」（δεισιδαιμονίᾳ）。Eusebius, *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία*, IX. 9a. 5. 基於上述理由，本文認為這一敕令所賦予的是宗教信仰自由，只是並非現代意義上的宗教信仰自由。

51 Christensen, “The So-called Edict of Milan,” pp. 152-159.

臺灣大學歷史學系

inquietudinem ac molestiam sui id ipsum observare contendant.[52]（現在每一個有相同的崇奉基督教之意願之人，都可以在沒有絲毫煩擾和不安的情況下自由且直接地盡力崇拜。）

ταῦτα ὑφαιρεθῆι καὶ νῦν ἐλευθέρως τε καὶ ἁπλῶς ἕκαστος αὐτῶν τῶν τὴν αὐτὴν προαίρεσιν ἐσχηκότων τοῦ φυλάττειν τὴν τῶν Χριστιανῶν θρησκείαν ἄνευ τινὸς ὀχλήσεως τοῦτο αὐτὸ παραφυλάττοι.[53]（現在每一個擁有同一奉行基督教崇拜選擇之人，都可以在無任何干擾的情況下自由和直接地去奉行這一信仰。）

拉丁文中的 “libere”（自由地）、“simpliciter”（直接地）和 “citra ullam inquietudinem ac molestiam”（沒有絲毫的煩擾和不安），在希臘語中分別用了 “ἐλευθέρως τε καί ἁπλῶς”（自由地和直接地）以及 “ἄνευ τινός ὀχλήσεως”（無任何干擾）來代替，但意思並無不同。不僅如此，拉丁文和希臘文的文本在語詞順序也是一致的，比如二者都以連詞開始，緊接著是核心副詞，最終以動詞結尾。

Quae sollicitudini tuae plenissime significanda esse credidimus, quo scires nos liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem isdem Christianis dedisse.[54]（我們認為應將此事完全告知閣下，以便閣下知道我們已將未受限制且自由地踐行其信仰的權能賦予基督徒。）

ἅτινα τῆι σῆι ἐπιμελείαι πληρέστατα δηλῶσαι ἐδογματίσαμεν, ὅπως εἰδείης ἡμᾶς ἐλευθέραν καὶ ἀπολελυμένην ἐξουσίαν τοῦ τημελεῖν τὴν ἑαυτῶν θρησκείαν τοῖς αὐτοῖς Χριστιανοῖς δεδωκέναι,[55]（我們向閣下全然通報此事，以便閣下知曉我們已賦予基督徒未受限制的踐行自己信仰的自由權。）

52 Lactantius, *De mortibus persecutorum*, 48.4.

53 Eusebius, *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία*, X.5.6.

54 Lactantius, *De mortibus persecutorum*, 48.5.

55 Eusebius, *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία*, X.5.7.

臺灣大學藝術期刊資料庫

此段中，拉丁文用了 “liberam atque absolutam facultatem”（未受限制的自由權能），希臘語用了 “ἐλευθέραν καί ἀπολελυμένην ἐξουσίαν”（未受限制的自由權），意義完全相同。二者的語詞順序同樣出現驚人的一致，如前半句最後一個單詞都是動詞，整句最後一個單詞都是不定式完成時態。

> Quod cum isdem a nobis indultum esse pervideas, intellegit dicatio tua etiam aliis religionis suae vel observantiae potestatem similiter apertam et liberam pro quiete temporis nostri <esse> concessam, ut in colendo quod quisque delegerit, habeat liberam facultatem;[56]（當你已注意到我們已將此等恩典賜予這些人，忠心之閣下自會明白，為了我們時代的安寧，公開且自由地踐行自己信仰和崇拜儀式的權能也賦予了其他人，以便任何人都有崇拜他所選擇之信仰的自由權利。）
>
> ὅπερ ἐπειδὴ ἀπολελυμένως αὐτοῖς ὑφ' ἡμῶν δεδωρῆσθαι θεωρεῖ ἡ σὴ καθοσίωσις καὶ ἑτέροις δεδόσθαι ἐξουσίαν τοῖς βουλομένοις τοῦ μετέρχεσθαι τὴν παρατήρησιν καὶ θρησκείαν ἑαυτῶν, ὅπερ ἀκολούθως τῇι ἡσυχίαι τῶν ἡμετέρων καιρῶν γίνεσθαι φανερόν ἐστιν, ὅπως ἐξουσίαν ἕκαστος ἔχηι τοῦ αἱρεῖσθαι καὶ τημελεῖν ὁποίαν δ' ἂν βούληται τὸ θεῖον.[57]（既然你已清楚我們已無限制地給這些人自由，忠心之閣下將會明白，踐行自己信仰和崇拜儀式的權能亦同樣賦予那些曾意欲於此之人，這顯然與我們時代的安寧相一致，以便每一個人都有選擇和崇拜他所意欲的任何神祇的權能。）

這段話在強調宗教信仰自由中的核心權能——選擇權，即選擇某一宗教信仰的權利，此選擇權並不包括今日之不信仰宗教的權利。在此，拉丁文本和希臘文本沒有二致，前者用 “in colendo quod quisque delegerit, habeat liberam facultatem”（任何人都有崇拜他所選擇之信仰的自由權利），後者用 “ἐξουσίαν ἕκαστος ἔχηι τοῦ αἱρεῖσθαι καὶ τημελεῖν ὁποίαν δ'

56 Lactantius, *De mortibus persecutorum*, 48.6.

57 Eusebius, *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία*, X.5.8.

臺灣大學藝術期刊資料庫

ἂν βούληται τὸ θεῖον”（每一個人都有選擇和崇拜他所意欲的任何神祇的權能）。前者用 “delegerit” 一詞，後者用 “αἱρεῖσθαι”，意思都是「選擇」，更重要的是這種選擇屬於當事人的權利。前者用 “liberam facultatem”（自由權能），而後者用 “ἐξουσίαν”（權利），但二者都強調自由，強調沒有任何阻礙和限制，甚至是不受外界影響地遵從自己的意願。

由此可見，兩大文本不僅在規範上一致，用詞乃至行文順序上都相同。這種一致性並不僅僅局限於上文所列，而是反映在整個文本中。[58]這些證據皆指向一個事實——它們二者有著共同的淵源，並極有可能就是消失不見的法令原本。但這並非表示拉克坦提烏斯和尤西比烏依據相同的法令文本，而是如下文將要展示的，兩大文本在細節的某些差異，顯示各自所依據的並非同一文本。拉克坦提烏斯和尤西比烏二人所依據的，應是原來的法令在流轉謄抄時，產生變動後形成的新文本。[59]雖然這一原本經過謄抄流轉而產生了不同的改動和變異，但其宗教信仰自由的核心思想並未改變。既如此，通過對這一思想淵源的探究，理應可以得知法令原文制定者的身分。

（二）宗教信仰自由的思想淵源及其傳承

首先，羅馬傳統宗教並未孕育出宗教信仰自由之思想，主要原因在於羅馬傳統宗教乃城邦宗教、公民宗教，個人並無選擇崇拜神祇之自由，此其一也；其二，羅馬傳統宗教奉行形式主義，特別注重形式和儀式，且儀式和套語在宗教信仰活動中具有決定性的意義。儀式套語正確，即使內心並不虔誠，依舊有效；反之，即使內心十分虔誠，若是形式錯誤，仍舊沒有意義。在此，意願成了形式的奴隸，缺乏自主表達之可能。宗教自由作為一種良心自由，強調的是意願自由。總之，在羅馬傳統宗教

58 Christensen, “The So-called Edict of Milan,” pp. 129-175.

59 因此，徐家玲所持「然尤氏的希臘文本無疑是據拉氏本翻譯而來，故這兩個本子來自同一個資料源」的論斷難以成立。參照徐家玲、李繼榮，〈米蘭敕令新探〉，頁 68。

臺灣人文學術期刊資料庫

的背景下，宗教信仰自由乃無本之末，正如馬科斯所言，「宗教行為之有效，有賴於自由和意願這一前提，在羅馬的精神和宗教實踐中也是相當罕見的。就我所知，這樣的要件從未在任何地方被提及。」[60]

當強調個人、重意願而輕儀文的基督教遭遇羅馬帝國迫害時，宗教信仰自由之思想才得以產生。宗教自由之思想，完全是拉丁教父之創造。最早闡發這一思想的人是德爾圖良（Tertullianus, 155-220）。針對基督徒被帝國官方強迫獻祭之舉動，德爾圖良說：「很明顯看起來讓自由人被迫去獻祭並不公平，事實上有時做神事時，需要自由意願，如果有人被他人強迫去敬神，這無疑是荒唐的。」[61]可見，德爾圖良認為禮敬神祇需要自由意願，強迫獻祭沒有任何意義。在《致斯卡普拉》（*Ad Scapulam*）中，他再次強調：「每個人都信仰他所認可的，這屬於人權和自然權能；一個人之信仰既不會傷害也不會有益於他人。但是強迫信仰不屬於宗教，信仰只應自願而非強迫獲得，即使獻祭也應出於自由意願。」[62]

很明顯，信仰在德爾圖良眼中屬於個人自由意願，屬於個人自決之領域。這一自決之領域，乃自由之根源，並要求免遭國家權力的任意干涉。在否定強迫獻祭和強調自由意願之重要性的基礎上，他創造性地提出了「崇拜自由」（libertatem religionis）之概念。[63]崇拜自由的核心理念在於基督徒可以選擇自己意欲崇拜的神祇，而不被強迫崇拜他不願崇

60 Marcos, “Persecution, Apology and the Reflection on Religious Freedom and Religious Coercion in Early Christianity,” p. 49; 類似的觀點，亦可參照 Christensen, “The So-called Edict of Milan,” p. 134.

61 Tertullianus, *Apologeticum*, XXVIII.1. 本文使用的版本選自 Gerard Frederik Diercks, ed., *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera.* Pars 1, *Opera catholica. Adversus Marcionem* (Turnhout: Brepols, 1954), 以此作為引證和翻譯依據。

62 Tertullianus, *Ad Scapulam*, II.1. 本文使用的版本選自 Franciscus Oehler, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Quae Supersunt Omnia* (Lipsae: T. O. Welgel, 1853), 以此作為引證和翻譯依據。

63 在此，“religio” 一詞不能翻譯為「宗教」，具體原因可以參照 Smith, *The Meaning and The End of Religion*, p. 28.

臺灣大學學術期刊資料庫

拜的，因為「沒有神願意被不情願地崇拜，人亦是如此」。[64]德爾圖良強調意願自由對於信仰的重要意義，只有在此前提下所作的信仰行為才是有效的，否則只是無意義的舉動。

在德爾圖良之後，拉克坦提烏斯是另一位對宗教信仰自由有所闡述的教會作家。他也強烈反對強迫基督徒獻祭的行為，認為「沒有必要使用暴力和侵辱，因為宗教不能強迫，宗教應當通過言語勸服施行，而非打壓，因為它關涉意願。」[65]對於異教徒問題，[66]他強調：「我們不會強留任何一個不情願的人，確實沒有誠心和確信之人對於上帝而言是無用的。」[67]針對當局通過酷刑折磨來強迫人們獻祭，拉克坦提烏斯再次聲明，「沒有任何東西像宗教一樣關乎自由意願，如果有人沒有獻祭之心，獻祭就等於被棄，沒有任何意義。」[68]因此，「不情願實施的獻祭等於沒有獻祭，除非它是發乎於心自願實施，否則，當人們在流放、侵辱、監禁、折磨之下實施獻祭，即為咒詛。」[69]對於基督教和以獻祭為主的羅馬傳統宗教，拉克坦提烏斯反覆申述其差別，藉此強調迫害沒有任何意義，畢竟，「唯有宗教才是自由賴以存在之地，因為除了其餘諸事，宗教乃自願之事，沒有必要強加於他人，讓其崇拜他不想崇拜之物。」[70]

以上論述皆可說明，從德爾圖良到拉克坦提烏斯，有一種思想一脈

64 Tertullianus, *Apologeticum*, XXIV. 5-6.

65 Lactantius, *Divinae Institutiones*, V.19.11. 本文使用的版本選自 S. Brandt, *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia,* Pars I*: Divinae Institutiones et Epitome divinarum institutionum. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 19 (Vienna: Tempsky, 1890), 以此作為引證和翻譯依據。

66 本文所言之異教徒，僅指信奉羅馬傳統宗教之信徒。

67 Lactantius, *Divinae Institutiones*, V.19.13.

68 Lactantius, *Divinae Institutiones*, V.19.23.

69 Lactantius, *Divinae Institutiones*, V.20.7.

70 Lactantius, *Epitome Divinarum Institutionum*, 49, 1-3. 本文使用的版本選自 S. Brandt, *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia, Pars I: Divinae Institutiones et Epitome divinarum institutionum. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 19*, 以此作為引證和翻譯依據。

臺灣大學學術期刊資料庫

相承，都特別注重自由意願。此一自由意願關乎信仰之有效與否，這是他們在談論信仰問題時的基本出發點。對於自由意願和自由之重視，恰恰是兩大文本共同反映的核心思想。究其淵源，它們在很大程度上重述了拉克坦提烏斯的觀點，“invitus”（不情願）、“sponte”（自願地）、“voluntas”（意願）、“voluntaria”（自由意願）、“mens”（精神）、“libertas”（自由）、“facultas”（權利）、“vult”（意欲）等涉及意願自由的詞語屢屢出現。相應地，在所謂的「尼科米底亞敕答」中，我們也看到了 “voluisset”（想要）、“liberis mentibus”（自由精神）、“voluntatem”（意願）、“facultas”等核心詞彙。除了這些核心語詞，「我們以自由之精神而追隨這一神祇之信仰（cuius religioni liberis mentibus obsequimur）」一句，強調了個人選擇和自由意願對於信仰之重要性，最能說明拉克坦提烏斯思想之影響。事實上，對於羅馬傳統宗教而言，決定獻祭是否有效的是形式，而非內心的真實意願。而且，個人對於神祇沒有選擇權，「羅馬人生在一個家庭、一個城市，這些他都無法選擇。因此他不能事先選擇他的家內神祇或者國家神祇，以及敬獻神祇的禮儀。就個人宗教而言，城邦已經給他們安排好了，通過強加給他們『自由』。」[71]只有對基督教而言，自由意願和個人選擇才具有決定性的意義。基督教之最大誡命無過於「盡心盡性盡意愛你的主」以及「愛人如己」，這兩大誡命，無論是單獨強調「愛」，還是「盡心盡性盡意」，其結果都指向內心意願。一方面，「盡心盡性盡意」是個人主觀動機和狀態之反映，它要求信徒虔誠，恪守上帝和耶穌之誡命，需要發自本心；另一方面，「愛」一詞本身具有深刻的自願和主動內涵，乃至樂意為之的表現，它無法強迫、無法偽裝。基督教的德奠基於人的內心自覺，它通過一種肯定的方式（良心發現）來協調人的行為，更側重於人的內在善良動機。[72]意願在基督教中取得了獨立表達之地位，且具有決定性之影響。這一差別顯然將基督教

71 Robert Turcan, “L’«édit» de Milan (313) et la liberté religieuse dans l’Antiquité,” *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, no. 1 (Juin 2014, Paris). p. 141.

72 趙林，〈論基督教與猶太教的文化差異〉，《宗教學研究》1997 年第 2 期（成都），頁 104。

臺灣人文學術期刊資料庫

與囿於形式主義的羅馬傳統宗教，和囿於律法主義的猶太教區分開來。可以說，追本溯源，《米蘭敕令》之核心精神是基督教的，而非其他宗教。雖然它也賦予其他宗教自由，但這種自由恰恰建立在信仰只有以自願為前提方為有效的基礎之上。

因此，對於一個羅馬傳統宗教信徒而言，他不會強調自由意願，也不會強調個人選擇。事實上戴克里先和伽勒里烏斯也是如此實踐，否則他們對於基督徒不會採取強迫獻祭之法，甚至「以死懼之」。但對基督徒則不然，拉克坦提烏斯即認為，羅馬傳統宗教中的獻祭或基督教信仰，都需要自由意願，否則即為無效，已如前述。拉克坦提烏斯對於羅馬傳統宗教不僅存有偏見，也不乏誤解，此即為其一。但這種認為獻祭也需要自由意願的誤解，才讓我們認定這種不加區分地強調「自由之思想」的觀念，是源於拉克坦提烏斯。[73]

但拉克坦提烏斯的這種思想，又是通過何人得以體現在《米蘭敕令》，並隨後見於「尼科米底亞敕答」中呢？此人很有可能是君士坦丁。雖然學者們至今仍對君士坦丁之皈依有著諸多不同意見，[74]但絕大多數認為他在 312 年皈依了基督教。事實上，他在此前就有這種想法，[75]且

73 迪格澤認為敕令中「我們以自由之精神」一句，正是對拉克坦提烏斯之迴響。E. DePalma Digeser, “Lactantius on Religious Liberty and His Influence on Constantine,” in *Christianity and Freedom: Historical Perspective*, vol. 1, ed. Timothy Samuel Shah and Allen D. Hertzke (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), p. 96. 除此之外，也有學者認為《米蘭敕令》中一神教的理念，也受到拉克坦提烏斯的影響。此說法可參照 Jonathan Bardill, *Constantine: Divine Emperor of the Christian Golden Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), p. 137.

74 對於這種現象，艾爾哈特（Arnold Ehrhardt, 1903-1965）語帶譏諷地說：「對君士坦丁皈依之誠意的懷疑，僅僅出現在人們將基督教理想化的時候，而對此他們自己都不信。」Arnold Ehrhardt, “Constantin d.Gr. Religionspolitik und Gesetzgebung,” *Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Romanistische Abteilung*, no. 72 (1955, Berlin), p. 152.

75 不能就此認為他從 306 年開始對基督教心有所屬，但也絕不意味著他遲至 312 年 10 月 28 日大戰前後才有此想法。畢竟皈依必然建立在對皈依宗教一定的瞭解上，是一個漸變的過程。因此倫斯基、韋恩（Paul Veyne）認為他在大戰之前已然皈依，拉克坦提烏斯和尤西比烏所記的異象，只不過是君士坦丁公開自己的信仰罷了。Noel Lenski, “The

臺灣大學圖書館期刊資料庫

作為一個文化上的寬容者，他願意接受基督徒的影響。[76]從 306 年停止迫害基督徒起，他就有意接近基督徒，親近基督教教士並聆聽其教誨，拉克坦提烏斯就是其中之一。拉克坦提烏斯與君士坦丁關係密切，卻與李錫尼並無瓜葛。311 年至 312 年間，他供職於君士坦丁的宮廷，313 年前往尼科米底亞，並在當地教授修辭學。[77]換言之，在《米蘭敕令》形成的關鍵時期，拉克坦提烏斯就在君士坦丁左右。不僅如此，君士坦丁甚至讀過拉克坦提烏斯的著作——《神學階梯》（*Divinae Institutiones*）。[78]由此，宗教信仰自由的思想很有可能經此而為君士坦丁所領受，並直接表達在法令中。

《米蘭敕令》乃君士坦丁意志的體現，不僅在於思想淵源，也在於文本的語言表達風格。拉克坦提烏斯文本中的 “summa divinitas”（最高神）一詞，在君士坦丁的文告中屢次出現。[79]在 325 年的敕令中，他也明確地使用了這一術語。[80]通過查閱君士坦丁和李錫尼等人的其他文本，倫斯基發現，「天上的神祇」、「神助」等理念的說法，都帶有典型的君士坦丁風格和印記。[81]

Reign of Constantine," in *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, ed. Noel Lenski (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 71; Paul Veyne, *When Our World Became Christian: 312-394*, trans. Janet Lloyd (Cambridge: Polity Press, 2010), p. 51.

76 Charles Matson Odahl, *Constantine and the Christian Empire* (New York: Routledge, 2004), p. 91.

77 Barnes, *Constantine*, p. 178.

78 Digeser, *The Making of a Christian Empire*, pp. 134-135; Lenski, "The Significance of the Edict of Milan," p. 48. 也有學者推測，拉克坦提烏斯可能曾在皇宮裡向君士坦丁當面宣讀。Robert Louis Wilken, *Liberty in the Things of God: The Christian Origins of Religious Freedom* (New Haven and London: Yale University Press, 2019), p. 19.

79 Lenski, "The Significance of the Edict of Milan," p. 41.

80 CTh.9.1.4. 本文使用的版本選自 Theodor Mommsen, Paul M. Meyer et Jacques Sirmond, *Theodosiani libri XVI: cum Constivtionibvs Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianvm pertinentes; consilio et avctoritate Academiae litterarvm regiae borvssicae edidervnt* (Berolini: apud Weismannos, 1905), 以此作為引證和翻譯依據。

81 Lenski, "The Significance of the Edict of Milan," p. 41.

臺灣人文與社會科學期刊資料庫

對於 “summa divinitas” 一詞，不同學者見解各異。有些學者認為它是一種中性的表述，比如鐘斯（A. H. M. Jones, 1904-1970），[82]也有不少學者認為它偏向基督教。[83]事實上，這兩種意見並不衝突，因為語詞的含義往往與使用者的意圖和語境密切相關，也與解讀主體密切相關。嚴格意義上講，這一詞語本身具有一定的模糊性，但至少有明確的一神教傾向。[84]這種傾向本質上與多神教的信仰相悖，因為作為基督教的迫害者，無論戴克里先或馬克西明在提及神明時，絕大多數都是使用 “immortales dii / ἀθανάτων θεῶν”（不死的神明）一詞。伽勒里烏斯的記載中雖未出現這一術語，但是依舊使用 “diis”（deus 的複數與格）的表述。[85] “Dii” 作為複數，體現了羅馬傳統多神教的特色，單數的 “summa divinitas”（最高神）則具有明顯的唯一、獨一傾向。[86]從複數到單數，從一般到最高，代表文本制定者與傳統，尤其是與基督教迫害者之間的差異。這種差異在頌詞中也有明顯的表現，像 “immortales dii”、“boni di” 的詞語在 313 年前的頌詞中頗為常見，[87]在 313 年的頌詞中卻消失了。雖然 “diis” 被保留（整篇頌詞僅有這一處），但卻失去先前獨立超然的地位，變成低階的神祇——“diis minoribus”，附屬於一個高級的存在。[88]

82 Arnold Hugh Martin Jones, *Constantine and the Conversion of the Europe* (London: English Universities Press, 1965), p. 98.

83 Gabrio Lombardi, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall’editto di Milano alla «Dignitatis humanae»* (Roma: Studium, 1991), p. 129.

84 有學者認為這一表述是對傳統異教徒多神教理念的打擊。Francis S. Betten, “The Milan Decree of A. D. 313: Translation and Comment,” *The Catholic Historical Review* 8, no. 2 (July 1922, Washington, DC), pp. 191-197.

85 Lactantius, *De mortibus persecutorum*, 34.4.

86 對此亦可參照 Lactantius, *De mortibus persecutorum*, p. 122.

87 Pan.III.6, Pan.III.7, Pan.III.10, Pan.V.4, Pan.V.5, Pan.V.17, Pan.V.20, Pan.VI.3, Pan.VI.7, Pan.VI.9, Pan.VI.10, Pan.VI.13, Pan.VI.14, Pan.VII.1, Pan.VII.3, Pan.VII.7, Pan.VII.8, Pan.VII.9, Pan.VII.14, Pan.VII.17, Pan.VII.22, Pan.VIII.7, Pan.VIII.8, Pan.VIII.13. 本文使用的版本選自 Emil Baehrens, *XII Panegyrici Latini* (In aedibus B.G. Teubneri, 1874), 以此作為引證和翻譯依據。

88 Jean Béranger, “L’expression de la divinité dans les Panégyriques Latins,” *Museum*

臺灣大學學術期刊資料庫

結合頌詞中的其他表達，可以看到這一頌詞表達了一種模糊的一神教。[89]這種向一神教過渡的變化前所未見，而模稜兩可的行文則可以看作是調和多神教和基督教的努力。君士坦丁在此使用一種不會有害於表達自己信仰的共同語言。[90]無論法令文本或頌詞，都要公之於眾，它們共同的特徵是使用模糊不精確的語詞來表達宗教傾向，作者或演講者必須注意聽者的反應。對於皇帝而言，尤其是君士坦丁，此時的帝國依舊以異教徒為眾，基督徒並不占優勢；[91]對於頌詞作者而言，皇帝個人之信仰傾向非常重要，將會直接影響到他的表達方式和用詞。[92]這種轉變，尤其捨棄傳統表達異教神祇的表述，實則反映了基督教之影響。使用模糊語詞，並不代表君士坦丁本人的信仰處於混沌不清的狀態，而是出於統治利益的需要所採用的修辭手段。這種模糊不清、折衷主義的表達，不僅體現在法令文本和頌詞中，在君士坦丁拱門上亦有表現。[93]

"summa divinitas" 一詞，除了表達信仰，亦象徵著君士坦丁的主帝地位。這是因為在戴克里先的神學體系中，四帝共治下，不同皇帝各有對應的神祇。戴克里先作為主帝，用了 "Iovius"（朱庇特之子）一詞，副帝馬克西米安則使用 "Herculius"（赫拉克勒斯之繼承人），以此強調自己作為國家最高統治者的角色和地位。[94]皇帝與神祇之對應，在君士

Helveticum 27, no. 4 (Basel / Stuttgart, Oktober 1970), p. 249.

89 Barbara Saylor Rodgers, "Divine Insinuation in the 'Panegyrici Latini'," *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 35, no. 1 (März 1986, Stuttgart), p. 99.

90 Béranger, "L'expression de la divinité dans les Panégyriques Latins," p. 251.

91 Frank Trombley, "Overview: the geographical spread of Christianity," in *The Cambridge History of Christianity*, vol. 1: *Origins to Constantine*, ed. Margaret M. Mitchell and Frances M. Young (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 309.

92 Rodgers, "Divine Insinuation in the 'Panegyrici Latini'," p. 96.

93 Sabine G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity* (New York: University of California Press, 1981), p. 37.

94 Claudio Parisi Presicce, "Konstantin als Iuppiter. Die Kolossalstatue des Kaisers aus der Basilika an der Via Sacra," in *Konstantin der Große. Imperator Caesar Flavius Constantinus*, Hrsg. Alexander Demandt and Josef Engemann (Mainz am Rhein: Philipp von Zabern Verlag, 2007), p. 129.

臺灣大學學術期刊資料庫

坦丁成為基督徒後雖有所削弱，影響力並未完全消失。君士坦丁入主羅馬後，曾被元老院授予「主帝」之稱號。[95]雖然他審時度勢地在馬克西明和李錫尼之間維持權力平衡，但絲毫不影響他在同僚之間強調自己的至高地位，像 “Maximus” 稱號在 315 年前很少使用，但也曾在 313 年作為他的頭銜。[96]倫斯基曾認為：「我們今天所發現的《米蘭敕令》文本皆來自李錫尼所統治的區域，它們完成於一個君士坦丁主張其在帝國同僚中具有至高無上地位的時期。」[97]因此在《米蘭敕令》中，“summa divinitas” 強調至高無上之神，恰與君士坦丁主帝之地位相對應。換言之，君士坦丁通過宣告自己信仰的是最高神，來表明自己獨尊之地位，這與當時的歷史背景相合。313 年初，李錫尼冒著嚴寒風雪，置馬克西明侵入的風險於不顧，毅然前往米蘭會見君士坦丁，「去拿自己的獎賞以及確保他和君士坦丁之間的同盟關係」，[98]在這種背景下制定的《米蘭敕令》，又怎能不主要是君士坦丁意志的反映？！

另一方面，兩大文本所反映的宗教信仰自由思想與李錫尼無關，主要理由如下：第一，在留存下來的古典文獻中，並無李錫尼在這一思想方面的記載。第二，與君士坦丁相比，李錫尼比較傳統，「像其他任何皇帝一樣，李錫尼非常關心臣民的安全，尊重前任皇帝的立法，並且秉持古代習慣值得保留傳承的信念。」[99]古代之習慣，最重要的無過於宗教信仰。與之相應，李錫尼在大迫害期間也曾經是狂熱的基督教迫害者，[100]東方的基督徒將君士坦丁視為真正可信的通道者，而李錫尼則絕然不

95 Raymond Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine* (New York: Cambridge University Press, 2008), p. 248.

96 Thomas Grünewald, *Constantinus Maximus Augustus: Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990), p. 90.

97 Lenski, “The Significance of the Edict of Milan,” p. 36.

98 G. S. R. Thomas, “Maximin Daia’s Policy and the Edicts of Toleration,” *L’antiquité Classique* 37, fasc. 1 (1968, Bruxelles), p. 182.

99 T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), p. 69.

100 Lenski, “The Significance of the Edict of Milan,” p. 31.

臺灣人文與藝術期刊資料庫

是。李錫尼對基督教，從寬容到心照不宣地厭惡，以致到最終的積極不寬容。[101]由此，也決定了李錫尼終其一生的異教底色。如前所述，異教背景中，宗教信仰自由根本無法存在。也許有人會以李錫尼 313 年解救基督徒的舉動來進行辯駁，但他這番作為實是受到君士坦丁之啟發。[102]

第三，正如科克蘭（Simon Corcoran）之疑問，「尼科米底亞敕答」發布之日，李錫尼就在尼科米底亞，為何他不親自發布敕令，而是讓行省總督張貼在自己的詔書前呢？科克蘭的答案是：如果這一敕答是給各行省總督的通告，那麼法令文本就沒有必要因為皇帝就在此地而有所調適。[103]這固然可備一說，但李錫尼此舉，實是側面印證敕答主要乃君士坦丁之意見。對此，可參照馬克西明之舉動。先前馬克西明對於伽勒里烏斯和君士坦丁停止迫害之要求陽奉陰違，他繼續鎮壓基督徒的政策是以口頭形式發布給高級官員，隨後再由高級官員以書面形式傳達給屬員；使用口頭命令其實是為了避免激起君士坦丁和李錫尼回應，這是馬克西明典型的權力操控術。正是因為如此，在馬克西明敗亡之前，他試圖移咎於他人，以讓自己無可譴責。[104]馬克西明之舉動初衷實有被迫之成分，李錫尼也心有不甘。作為一個宗教問題的投機主義者，[105]李錫尼對主要反映君士坦丁意志的《米蘭敕令》心有不滿，但礙於時勢，不得不發，遂在尼科米底亞發布此令之時，試圖採取能夠表達不滿、又不致授人以柄的方法。為此，他並未採用敕令之形式，而是以今日可見的法

101 Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 70.

102 Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 70.

103 Simon Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government AD 284-324* (New York: Oxford University Press, 1996), p. 189.

104 Valerio Massimo Minale, "The Edict of Serdica and the Meeting of Milan as Reflected in the Legislation promoted by Maximinus Daza: Notes for a Study on his Religious Policy through the Legislation," in *Beyond Intolerance: The Milan Meeting in ad 313 and the Evolution of Imperial Religious Policy from the Age of the Tetrarchs to Julian the Apostate*, ed. D. Dainese and V. Gheller (Turnhout: Brepols, 2018), p. 41.

105 Vogt, *Constantin der Große und sein Jahrhundert*, p. 194.

臺灣大學學術期刊資料庫

令形式公布。但在此時，他尚未對法令文本做出重要修改。隨後在馬克西明覆亡、東方大局已定的情況下，他於 10 月在巴勒斯坦發布的法令中，做了去基督教化的修改，以表達要與君士坦丁平起平坐之意。至此，我們應認為這一文本明顯是君士坦丁思想之體現，君士坦丁很有可能就是這一文本的制定者。這一結論亦可以從兩大文本的差異獲得證明。

四、兩大文本的差異及解釋

對勘兩大文本的差異，主要體現在以下幾個方面：在形式上，尤西比烏的文本比拉克坦提烏斯多了序言（或前言）；在內容方面，雖然兩個文本在表述上的許多差異都可以歸因於希臘術語以及翻譯本身的問題，包括句子長短之不同，語詞之增添或縮減，甚至是尤西比烏翻譯時將某些單詞弄錯，比如將拉丁原文中的 “certa”（確定的）當成 “cetera”（其他的），並進而據此譯為 “ἕτερος”。[106]但是也有一些差異並非上述原因可以解釋，比如拉克坦提烏斯在第 48 章第 2 節用了 “quod quicquid est divinitatis in sede caelesti”（天庭中的神祇），而尤西比烏卻在第 10 卷第 5 章第 4 節中用了 “ὅπως ὅ τί ποτέ ἐστιν θειότητος καὶ οὐρανίου πράγματος”（神祇以及天上之事務）；又如前者用了 “ut possit nobis summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur, in omnibus solitum favorem suum benivolentiamque praestare”（我們以自由之精神而追隨這一神祇之信仰，以便最高神能在各方面給予我們他的恩惠和福利），[107]後者卻採用 “ὅπως ἡμῖν δυνηθῆι τὸ θεῖον ἐν πᾶσι τὴν ἔθιμον σπουδὴν καὶ καλοκἀγαθίαν παρέχειν·”（以便神祇能在各方面給予我們祂的福利和恩惠）的表述。[108]兩者最大的差異在於前者使用了 “summa

106 Holtz, “La tradition du texte de « l’édit de Milan »,” p. 214.

107 Lactantius, *De mortibus persecutorum*, 48.3.

108 Eusebius, *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία*, X.5.5.

臺灣人文與藝術期刊資料庫

divinitas”（最高神）這一概念，且附有「我們以自由之精神而追隨這一神祇之信仰」一句，而後者僅用 “τὸ θεῖον”（神祇）一詞代替，沒有最高之意味。同樣，有些句子僅存在希臘文文本中，不見於拉丁文文本，比如 “καὶ ἅτινα πάνυ σκαιὰ καὶ τῆς ἡμετέρας πραότητος ἀλλότρια εἶναι ἐδόκει”（那些看起來嚴苛以及與我們的仁德背道而馳的規定一律廢除）。[109]

用「神祇」一詞代替「最高神」，不僅最高之意味消失，且含義指向更加模糊，它像是一種對傳統的回歸，且很有可能代表了諸神。馬克西明給薩比努斯的信函中，就出現了這一表述。[110]在有名的《安東尼努斯敕令（Constitutio Antoniniana）》（又譯《卡拉卡拉敕令》）中，也存在同樣的用法。在表達蓋塔（Geta, 189-211）被殺事件時，卡拉卡拉（Caracalla, 188-217）說「完全有必要將這些事情的起因和理由歸之於天意，朕要感謝不死之神明護朕周全，使朕免於此等已行之陰謀（[πάντως εἰς τὸ θεῖον χρὴ] μᾶλλον ἀν[αφέρειν καὶ τὰ]ς αἰτίας κ[α]ὶ [λογι]σμοὺς [δικαίως δ’ἄν κἀγὼ τοῖς θ]εοῖς τ[οῖ]ς ἀθ[αν]άτοις εὐχαριστήσα[ι]μι ὅτι τὴς τοιαύτη[ς][ἐπιβουλῆς γενομένης σῷο]ν ἐμὲ συν[ετ]ήρησαν）」，[111]前文用 “τὸ θεῖον”，後文用「不死之神明」（θεοῖς τοῖς ἀθανάτοις），前者同樣可以統領和代指後者。此外，在尤西比烏的文本中，原來表達天上神祇的

109 Eusebius, *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία*, X.5.6.

110 “ὅτι δὴ αὐτὸ τοῦτο καὶ οἱ ἀρχαῖοι αὐτοκράτορες πάντες διεφύλαξαν καὶ αὐτοῖς τοῖς θεοῖς, δι' οὓς πάντες ἄνθρωποι καὶ αὐτὴ ἡ τῶν δημοσίων διοίκησις συνίσταται, ἤρεσεν οὖν ὥστε τὴν τοσαύτην αἴτησιν, ἣν ὑπὲρ τῆς θρησκείας τοῦ θείου αὐτῶν ἀναφέρουσιν, βεβαιώσαιμι.” Eusebius, Εκκλησιαστικὴ ἱστορία, IX.9a.6. 馬克西明表達「所有人和政府之存在都有賴於神祇」這一抽象意涵時，使用的仍是複數 “οὓς”（複數賓格關係代詞）。雖然後文出現了 “τοῦ θείου” 這一單數形式，但所指依舊是眾神，這可以從後文的複數屬格 “αὐτῶν”（祂們的）得知。由此可見，尤西比烏文本中的單數神祇有可能代表眾神，李錫尼所寫的文本尤其如此。關於這一點，也可以參照 Veyne, *When Our World Became Christian*, pp. 76-77.

111 此處所引的復原文本可參照 Alex Imrie, *The Antonine Constitution: An Edict for the Caracallan Empire* (Boston: Brill, 2018), p. 139.

臺灣人文學術期刊資料庫

語詞也變成更加含混的“πράγματος”一詞，該詞不僅難以翻譯，[112]且讓人費解。究其原因，卡羅泰努托（Erica Carotenuto）認為是尤西比烏不熟稔拉丁語，以致翻譯時出現此種問題。[113]而且，尤西比烏的文本中並無「我們以自由之精神而追隨這一神祇之信仰」一句。前文已經證明：只有基督徒才會非常看重意願，對於多神教徒而言，意願無關宏旨，對李錫尼而言，刪除此句並不損害其信仰。因之，這種刪除代表了對於傳統信仰之回歸，是一種「否定之否定」。當“summa divinitas”表達君士坦丁之主帝地位時，“τὸ θεῖον”的使用更加模糊和渾括，它可以包容不同的神祇，且不強調各神祇之間的地位差別。對於李錫尼而言，通過這種表述，他將自我認同提升到與君士坦丁同等之地位，這也是李錫尼彰顯自身獨立性的進一步舉動。

兩相比較，拉克坦提烏斯所記載的法令文本，極力保持與羅馬傳統多神教的距離，而尤西比烏的文本則刻意避免與作為一神教的基督教有所勾連。前者反映了君士坦丁的意願，但又能包容李錫尼的神祇信仰；後者雖然極力淡化一神教信仰，但也不排除基督教。因為從本質上來說，這些術語都是不精確的、抽象的，在兩大文本中，基督教和其他宗

112 洛布古典叢書的譯者譯為“heavenly powers”，這屬於意譯。J. E. L. Oulton, *Eusebius: The Ecclesiastical History*, vol. 2 (Cambridge: Harvard University Press, 1942), p. 447; 而麥吉弗特（Arthur Cushman McGiffert, 1861-1933）則在他翻譯的尤西比烏《教會史》中譯為“whatever heavenly divinity exists”，並注解說明：「這句希臘文絕不是拉丁文意義的重述，它所代表的含義確實無法翻譯。我自己的意譯並不能表達尤西比烏的想法，但是或許與他想說的並非完全不同。」Arthur Cushman McGiffert, *The Church History of Eusebius* (Kansas: Digireads.com, 2018), p. 795. 德弗拉里（Roy J. Deferrari, 1890-1969）譯為“heavenly”，見 *Eusebius Pamphili: Ecclesiastical History (Books 6-10)* (*The Fathers of the Church: A New Translation*, vol. 29), trans. Roy J. Deferrari (Washington, DC: Catholic University of America, 2005), p. 269; 瞿旭彤根據梅爾（Paul L. Maier）的英譯本，譯為「所有存在的神聖的天上力量」。優西比烏著，保羅・L・梅爾英譯、評注，瞿旭彤譯，《教會史》（上海：三聯書店，2009），頁 458。

113 Erica Carotenuto, “Six Constantinian Documents (Eus. ‘H.E.’ 10, 5-7),” *Vigiliae Christianae* 56, no. 1 (Feburary 2002, Leiden), p. 72.

臺灣人文學術期刊資料庫

教——尤其是羅馬傳統宗教，都獲得了各自的表達空間，可以與文本中的宗教信仰自由原則並存而無衝突。換言之，從文本表述上來說，拉克坦提烏斯的文本偏向於基督教，尤西比烏的文本偏向於傳統宗教，但兩者都沒有明確地表達出來。這種「猶抱琵琶半遮面」的表述，可說是成熟的官方話語。

那麼，造成這一差異的原因是什麼？考慮到拉克坦提烏斯和尤西比烏的文本所依據原始法令的頒布時間，前者發布於馬克西明傾覆之前，後者則是在其死亡之後：

> 雖然 313 年 4 月擊敗馬克西明後，他（李錫尼）的態度有所變化，但由於馬克西明尚未徹底被推翻，為了維護與君士坦丁的同盟，所以不得不遵從他的宗教政策。因此他複製了《米蘭敕令》並在馬克西明先前所統治的區域施行。[114]
>
> 當馬克西明死後，李錫尼成了東方唯一的統治者，立法者關於基督教的認知標誌從法令文本中消失了。李錫尼相信沒有必要再說明君士坦丁之淵源。[115]

或者借用克里斯藤森的說法，此時「李錫尼感到有必要展示自己的獨立性」，其背後的根本原因，恐怕在於隨著馬克西明的覆亡，李錫尼獲得潘若尼亞和巴爾幹（Balkan）領土，將整個東方收歸轄下，實力較之先前有實質性的提升。[116]作為東方唯一的統治者，李錫尼認為自己可以和君士坦丁平起平坐，才有了後面的改動。這種對於文本的字斟句酌，無法以口頭協議作為基礎，因此過去的口頭協議之說可以休矣。

---

114 Christensen, “The So-called Edict of Milan,” p. 167.

115 Nesselhauf, “Das Toleranzgesetz des Licinius,” p. 61.

116 B. H. Warmington, “Aspects of Constantinian Propaganda in the Panegyrici Latini,” *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, no. 104 (1974, Baltimore), p. 380.

臺灣大學學術期刊資料庫

五、《米蘭敕令》之肯定

（一）《米蘭敕令》之頒行

協議論的觀點很清楚，君士坦丁和李錫尼達成協議，但未以法令形式公布，換言之，並未昭告天下。如此一來，其觀點大可商榷，謹陳理由如下。

第一，達成協議卻未予公布，與二人會面的背景和目的不合。君士坦丁和李錫尼在米蘭會面，不僅就宗教問題進行探討，亦關涉其他，包括君士坦丁欲將妹妹嫁給李錫尼。這一樁政治聯姻的目的，無非要加強彼此之間的同盟關係，各取所需。從二人探討的問題來看，基本都關乎整個帝國，宗教問題又是重中之重。對於君士坦丁而言，他剛剛擊敗馬克森提烏斯，新獲得的統治區域人心未定，急需鞏固統治地位；[117]對李錫尼來說，敵人馬克西明正虎視眈眈並伺機侵入，他需要全力應對，在此艱困局勢下，對基督徒友好的政治宣示，無疑是一件極好的武器。[118]無論是何種目的，取得各自所統治的臣民民心，至關重要，中外歷史上概莫能外。統治者要取得民心，必須讓臣民知道自己的政策或法令，在這一點上，協議說無法自立，尤其是持非正式協議觀點的學者。[119]因為協議往往具有私密性而不會公開，外人無從得知，二人宣示政策或法令的目的也就無法達成。這一點亦可從原始資料中得其仿佛。誠如前述，在拉克坦提烏斯和尤西比烏的文本中，都要求將法令文本公之於眾，甚至要求人人皆知，其目的不言自明。澤克說比提尼亞等地當時處於馬克西明統治之下，敕令無法送遞，因而沒有效果。但澤克在此卻忽略了敕令

117 君士坦丁進入羅馬後，曾發布多道敕令，撥亂反正，恢復秩序，內容包括親赴元老院，恢復元老院先前的權威；鎮壓誣告，以平息誣告之風；禁止權貴通過密謀向卑賤之人轉嫁稅負。Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs*, pp. 155, 189.

118 Nesselhauf, “Das Toleranzgesetz des Licinius,” p. 53.

119 否認《米蘭敕令》的科克蘭，即認為 313 年 2 月君士坦丁和李錫尼在米蘭發布了聯合聲明。Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs*, p. 187.

臺灣人文與社會科學期刊資料庫

或法令文本本身所具有的宣傳價值。狄龍（John Noël Dillon）指出：「像戴克里先和君士坦丁這樣的皇帝從來不是啞巴，通過他們的立法，他們致力於激發支持和敬畏——不僅針對他們最卑賤的臣民，也針對帝國官僚體系當中那些極富教養的職官。」[120]即使是馬克西明本人在 312 年簽發的敕答中，也無不透露他一直在尋求臣民的支持。李錫尼進入尼科米底亞後不久發布的敕答，也被當作是「他在阿德里安堡獲勝之後所作的第一次重要的行政和政治宣言」。[121]人之本性，渴望自由；人之本質，在於自由。正如前文所述，宗教信仰與自由密不可分，具有一體兩面之性質。馬克西明統治下的基督徒受到迫害，渴望信仰自由如大旱之望雲霓。米蘭若公布宗教自由的敕令，無異於敲響了馬克西明的喪鐘；對李錫尼而言，則是可以幫助其獲取民心，進而取得戰爭勝利。

統治者若要收攬民心，法令用詞就必須考究，「最高神」的用語恰好可以說明這一點。再者，「敕令中的關鍵字是 divinus favor（神助——筆者注），這說明敬畏神祇的統治者獲得勝利。這是拱門上鐫刻這一碑文的確切背景；它表達一種有目的的含混其詞，以獲得和諧相處與寬容。」[122]這些模糊性的語詞，對於基督徒或異教徒的法令受眾而言，都可以從有利於自己的方向解讀。對於多神教而言，神祇階序乃至於最高神的觀念並不罕見。[123]事實上，羅馬帝國從 1 世紀開始，傳統宗教有了新的變化：人們開始以一種新的方式理解神性，主要表現在異教一神論的興起。[124]當時的教父作家對這種變化也有所反映，拉克坦提烏斯就常

120 John Noël Dillon, *The Justice of Constantine: Law, Communication, and Control* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012), p. 87.

121 Stephen Mitchell, “Maximinus and the Christians in A. D. 312: A New Latin Inscription,” *The Journal of Roman Studies*, no. 78 (1988, Cambridge), p. 123.

122 Philip Peirce, “The Arch of Constantine: Propaganda and Ideology in Late Roman Art,” *Art History* 12, no. 4 (December 1989, Oxford), p. 406.

123 Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, p. 134.

124 Peter van Nuffelen, “Pagan monotheism as a religious phenomenon,” in *One god: pagan monotheism in the Roman Empire*, ed. Stephen Mitchell and Peter van Nuffelen (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 32-33.

臺灣大學藝術類期刊資料庫

常用 “summus deus” 來指稱上帝，借此強調基督徒與大部分異教一神論者的共識之處。[125]在這種背景下，無論基督徒還是異教徒，都可以將 “summa divinitas” 解讀成自己的「最高神」。畢竟敕令的制定者並未就此問題做出明確的指示，任由個人決定何為「天上的神祇」。[126]這種模糊的語言表達所容留的空間，事實上可以團結所有可以團結之人，有助於建立「最廣泛的統一戰線」，從而有助於統治者取悅民心、獲得認可。需說明的是，受眾的解讀並不影響敕令制定者本身的立意，即敕令制定者可以認為該詞所表達的就是上帝或其他。

第二，《米蘭敕令》之公布，似乎也可以從其後君士坦丁的官方聲明和獻給君士坦丁的頌詞中看出。[127]《米蘭敕令》的正文始終強調天上最高神為了皇帝個人福利所做的「介入」，這一理念在君士坦丁的官方聲明中出現至少十餘次，更重要的是，這一理念及相應的術語明顯是在《米蘭敕令》頒發的時期才開始普及。[128]此外，非基督徒在 313 年獻給君士坦丁的頌詞中，沒有提及任何異教神祇，也未提及君士坦丁凱旋歸來未去異教神廟獻祭之事，但在 307 年、310 年和 311 年頌詞中，則有提及朱庇特、阿波羅（Apollō）、太陽神（Sol）。313 年頌詞中異教神祇的缺位，可能意味著君士坦丁將自己和異教神祇切割。[129]另外，313 年的頌詞僅有一處使用了 “diis” 這一複數形式，作者小心翼翼地與皇帝切割。[130]在此，傳統的異教神祇消失，取而代之的是 “divina mens”、“divina numen” 和 “divinitas” 等語詞頻繁出現，德雷克（H. A. Drake）

125 Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, p. 136.

126 Betten, “The Milan Decree of A. D. 313,” p. 195.

127 313 年的頌詞被認為發表於《米蘭敕令》頒布之後，此說法參照 Pichon Rene, *Les derniers ecrivains profanes: les panegyristes Ausone, le Querolus, Rutilius Namatianus* (Paris: Laroux, 1906), p. 103.

128 Lenski, “The Significance of the Edict of Milan,” p. 35.

129 Thomas G. Elliott, “The Language of Constantine’s Propaganda,” *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, no. 120 (1990, Baltimore), p. 351.

130 Jones, *Constantine and the Conversion of the Europe*, p. 92.

臺灣人學學術期刊資料庫

指出這些詞語與《米蘭敕令》的語言極為相近。[131]

上述這些變化，追溯其淵源，很有可能受到《米蘭敕令》之影響。畢竟拉克坦提烏斯或其他人的著作流布皆為有限，能夠看到以及想要閱讀的人極少。法令則不然，一旦公布，其受關注程度遠超過著作，尤其是知識分子以及關注時局並想獻媚於君主之人。就此而言，頌詞的作者受法令影響的可能性更大；法令文本的宣傳效應，也可以從其文辭窺見一斑。

第三，馬克西明最後一道敕令與《米蘭敕令》之相似，也可證明後者之存在。馬克西明作為頑固的迫害者，在《伽勒里烏斯敕令》下達後無動於衷。[132]但是 313 年 5 月，[133]當他窮途末路之際，發布賦予基督徒完全自由的敕令，該敕令的核心規範及用詞與《米蘭敕令》極為相似。在賦予宗教信仰自由方面，馬克西明的敕令言道：

> 如果有人想遵循這種習慣或守護信仰，那麼他都可以不受干涉地遵從自己的意願，不受任何人之阻礙和妨害，他們可以沒有任何恐懼和疑慮地自由自在地去做自己所鍾情之事。
>
> 基於我們之仁德，所有意欲奉行這一派別和信仰之人皆獲允許，每個人都可以按照自己所鍾意的去踐行他根據自己習慣選擇遵奉的信仰。[134]

在此，馬克西明重複申明對自由意願和選擇權之重視，具體用詞亦頗多與《米蘭敕令》相似。[135]在克里斯藤森看來，這說明馬克西明抄襲了《米

131 H. A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), p. 197.

132 Eusebius, *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία*, IX.1.

133 Stephen Mitchell, “Maximinus and the Christians in A.D. 312,” p. 115.

134 Eusebius, *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία*, IX.10.8-10.

135 比如馬克西明在賦予信仰自由時，使用「沒有任何恐懼和疑慮」（δίχα τινὸς φόβου καὶ ὑποψίας），而《米蘭敕令》用了「沒有任何干擾」（ἄνευ τινὸς ὀχλήσεως）。同樣，在強調當事人之自由意願時，前者使用 “βούλοιτο”（意欲）、“προθέσεως”（意願）、 “ἀρέσκει”（討喜）、“εἵλετο”（選擇）等詞語（Eusebius, Εκκλησιαστικὴ ἱστορία, IX.10.7-12），後者

臺灣人文社會學術網自由利用

蘭敕令》的核心規範，意味著君士坦丁和李錫尼曾將其發給馬克西明，並要求他公布。[136]克里斯藤森的觀點是正確的，觀諸傳世的文獻資料或已經出土的有關馬克西明發布法令的銘文，最後一道敕令的風格、語氣及行文表達皆與其他法令不同。從時間上來講，「尼科米底亞敕答」發布於 6 月 13 日，馬克西明最後一道敕令發布於 5 月份，前者不可能模仿後者，在此情況下，後者又從何而來？不少學者認為，它來自於君士坦丁在米爾維橋戰役後發給馬克西明的信，當中包含為了基督徒利益而制定的最完備的法律。[137]無論是堅持這一觀點，還是堅持 313 年 2 月敕令

則用了 “αἱρεῖσθαι”（選擇）、“αὐτὸς ἑαυτῶι ἁρμόζειν νομίζει”（他認為適合自己）、“βούληται” 等詞（Eusebius, *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία*, X.5.6-8），雖然語詞的形式有所變化，但意義相同或非常接近。

136 Christensen, *C. Galerius Valerius Maximinus*, p. 292.

137 不少學者持有不同意見，如貝恩斯曾直言不諱道，這一片段是尤西比烏《教會史》中最讓人困惑的部分，他認為尤西比烏的表述確實指《米蘭敕令》，但他卻將其與君士坦丁給馬克西明的信混淆了。Norman H. Baynes, “Two Notes on the Great Persecution,” *The Classical Quarterly* 18, no. 3/4 (Jul. - Oct., 1924, Cambridge), p. 193. 也有學者認為這一法令很可能並非君士坦丁和李錫尼在米蘭簽署的協定，應是後者獲得東方控制權之後所頒發的敕令。Minale, “The Edict of Serdica and the Meeting of Milan as reflected in the Legislation promoted by Maximinus Daza,” p. 49; 義大利學者馬可尼（Marcone）認為：「事實上，就這一最完備的法律，很可能僅指君士坦丁在通知馬克西明自己勝利的信函裡有關伽勒里烏斯敕令的適用及補充措施。」A. Marcone, “La politica religiosa: dall’ultima persecuzione alla tolleranza,” in *Storia di Roma, III, 1, L’età tardoantica*. Crisi e trasformazione, a cura di A. Carandini, L. Cracco Ruggini, A. Giardina (Torino: Einaudi, 1993), pp. 223-245; 科克蘭也認為：「這一有疑問的法令被描述為君士坦丁和李錫尼的聯合行動，然而這不可能是所謂的《米蘭敕令》，唯一真正的聯合聲明發生在 313 年 2 月。」Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs*, p. 187. 上述觀點不乏合理之處，但問題在於上述學者之所以否認它為《米蘭敕令》，主要是將尤西比烏《教會史》中的相關記載當作嚴格按照時間順序的寫作。但尤西比烏在記述這些歷史時，是以一個過來人或目擊證人的角度撰寫，他極有可能提前讚譽《米蘭敕令》。畢竟「最完備」是比較之後得出的結果，例如倫斯基認為最完備意味著「賦予寬容，歸還教堂，歸還教會財產」。再者，之所以認定是《米蘭敕令》的文本，在於馬克西明收到信函之後給薩比努斯的法令中，出現了「意願自由」這一明顯帶有基督教意味的規定，即 “εἰμὲν οὖν τινες εἶεν τῇ αὐτῇ δεισιδαιμονίᾳ διαμένοντες,οὕτως ἕνα ἕκαστον ἐν τῇ ἰδίᾳ προαιρέσει τὴν βούλησιν ἔχειν καὶ εἰ

臺灣大學圖書館期刊資料庫

之公布，都可以證明《米蘭敕令》之存在，否則馬克西明最後一道敕令與《米蘭敕令》的相似就難以解釋。

（二）所謂的「尼科米底亞敕答」的法律屬性

本文認定《米蘭敕令》存在，除了上述理由外，法令形式亦是重要的考量因素。對於拉克坦提烏斯和尤西比烏所記載的法令，如果摒棄形式主義，從其實質內容出發，或許會有不同的認識。晚近的研究表明，從戴克里先到君士坦丁這段時期，法令形式發生了顯著變化。一方面，法令內容的語言表達風格變化較大；另一方面，不同法律形式之間的區別越來越模糊不清，以致傳統的法律淵源劃分理論難以完全適用，這種現象與當時君主意志的強化大有關係。[138]正是在這一時期，敕令與敕答之間的區別越來越模糊不清。傳統區別敕令、敕答等不同法律形式的主要依據在於四個方面：形式、規範性質、效力範圍和公布流程。就敕令而言，古典法時期的敕令開頭是皇帝名諱及頭銜，緊隨其後的是“dicit”（詔曰）一詞，在希臘文中則用“λέγον”來表示。[139]敕令所規定的是一般法，具有普遍遵行的效力，適用範圍往往是整個帝國。在公布流程方面，敕令通常由皇帝簽發給高級官員，再由他們發往下級官員，最後被公布於眾。細究澤克的批評之辭，可知他是用古典法時期敕令的形式要件評判所謂的「尼科米底亞敕答」。澤克未予說明的是，在後古典法時期的敕令中，先前的題頭形式已不再使用“dicit”，代之而起的是“ad”

βούλοιντο, τὴν τῶν θεῶν θρησκείαν ἐπιγινώσκειν”（因此，如果某些人執著於這一迷信，那麼每個人都可以秉持自己的選擇，即使他想護持對眾神的崇拜）。這裡“προαιρέσει”（選擇）、“βούλησιν”（意願、意欲）等表達意願自由的詞語皆已出現，但皆未見於馬克西明在此之前發布的其他敕答和信函中。考慮到他是收到君士坦丁之「最完備法律」後才出現的，我們有理由相信他模仿了《米蘭敕令》，但事實上是虛與委蛇，所以只涉及信仰的寬容，而無關歸還教堂和財產。

138 H. F. Jolowicz and Barry Nicholas, *Historical Introduction to the Study of Roman Law*, 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), p. 460.

139 Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs*, pp. 170-171.

臺灣大學學術期刊資料庫

一詞。[140]敕答的開頭同樣是皇帝的名諱及頭銜，但緊跟其後的並非「詔曰」一詞，而是受令人，受令人可能是官員或私人，且通常只有一人。此外，敕答大多針對具體的個案，法律效力往往只及於個案本身。但這並不排除它獲得一般法效力的可能，尤其是當敕答中某一法律原則或規則與其他皇帝敕答重複時。[141]也由於敕答針對的是個案，往往不會公布。根據敕答的這些標準，我們可以認定拉克坦提烏斯和尤西比烏所記並非古典法時期的敕答。

首先，從形式上來說，二人所記的法令中，雖然也出現了第二人稱的指令，但無「案由」這一要素，依此而言，很難說它是一份敕答。其次，內容效力上，二人所記法令明言君士坦丁和李錫尼探討公共福利的全部事務。[142]「全部事務（universa）」這種表達，事實上排除針對具體問題或個案之敕答的可能；且它所制定的規範，針對的是帝國境內所有的基督徒和異教徒，而非個人或某一特定群體。因此，這一法令具有普遍的遵行效力，絕非敕答所有。巴恩斯在否定《米蘭敕令》存在時，其重要依據就是沒有頒布敕令或一般法，但法令的表述與他的觀點截然對立。再次，公布方式是區別敕令與敕答的最重要因素，而這一法令的制定者明確要求公布，以求四境之民皆知，再次顯示它並非敕答。[143]最後，法令中所含的 “placuisse nobis”（我們決定）、[144] “censuimus”（我們認為）等法律術語，表明這一法令具有實質效力，更具有敕令的風格。[145]既

140 N. van der Wal, “Edictum und lex generalis. Form und Inhalt der Kaisergesetze im spätrömischen Reich,” *Revue Internationale des droits de l’antiquité*, no. 28 (1981, Paris), p. 283.

141 Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, p. 680.

142 在拉克坦提烏斯的文本中，是「關於公共安全和福利的一切事務」，Lactantius, *De mortibus persecutorum*, 48.2; 而尤西比烏的文本中只提到「關乎公共福利的一切事務」，Eusebius, *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία*, X.5.4.

143 Dillon, *The Justice of Constantine*, p. 42. 事實上，這也是格雷斯認定「尼科米底亞敕答」可以稱為敕令的原因。

144 Lactantius, *De mortibus persecutorum*, 48.4.

145 Lactantius, *De mortibus persecutorum*, 48.7.

臺灣大學學術期刊資料庫

然《米蘭敕令》不是敕答，[146]它是敕令嗎？按照傳統的判定標準，它也並非敕令，但是從以上的論述可以看到，拉克坦提烏斯所記在性質上更接近於敕令，而非敕答。對於這種結合敕令與敕答風格要素的含混法律文本，有學者稱之為「書令」（epistolary Edict）。[147]這種法令形式最早肇端於奧理略（Marcus Aurelius, 121-180）時期，但僅偶一為之，在戴克里先時期則屢有出現，到了君士坦丁時代，終發展為一種新的法律形式。與這種發展相伴的是，敕答與敕令之間的區別越來越模糊，以致難以辨別。比如伽勒里烏斯的寬容敕令，他自己視為書令，[148]狄龍認為這是一個筆誤，將 “alius” 寫成了 “alia”。無論如何，可以肯定的是，敕令與敕答的相似性愈來愈強，以致形式混亂，難以區別。留存於世的文獻中，不乏敕令在流布過程中被寫成書令的例子，即使像戴克里先的《價格法令》（*The Prices Edict*）這樣的敕令，在有些自治市的碑銘中，依舊稱此為書令；[149]戴克里先的迫害敕令，在尤西比烏的記載中，也是以書令的形式出現。[150]再如《狄奧多西法典》（*Codex Theodosianus*）中霍諾留（Honorius, 384-423）所簽發鎮壓多納圖派重複施洗行為的敕令，前兩

146 早有學者認為尼科米底亞所發法令並非敕答，而是敕示（mandatum）。具體可參照 J. Moreau, *Lactance: De la mort des persécuteurs* (Paris: Les éditions du Cerf, 1954), p. 457. 在筆者看來，它既非敕答，亦非敕示，雖然本文主要針對的是敕答說，但具體理由依舊可適用於敕示說。

147 Dillon, *The Justice of Constantine*, p. 45. 需要說明的是，「書令」是狄龍對於具有敕令性質的 “litterae” 所做的命名，該詞專門用來指以 “litterae” 的形式出現，但是從規範的效力、適用對象及公布方式來判斷，都具有敕令 “edictum” 性質的法令。這也是戴克里先之後法令形式日益混雜難辨的寫照。狄龍為了更好地區分，避免誤解，故使用了這一稱謂。筆者認為此種用法較為合理，所以在此援用。

148 Lactantius, *De mortibus persecutorum*, 34.5.（Per aliam autem epistolam iudicibus significaturi sumus quid debeant observare. 我們將在另一份敕答中指示行省總督應該遵循之事。）這裡用了 aliam epistolam 一詞，明確地說明當下所發布的是 epistola。對此的具體討論，可參照 Dillon, *The Justice of Constantine*, p. 50.

149 Lenski, “The Significance of the Edict of Milan,” pp. 36-38; Dillon, *The Justice of Constantine*, p. 50.

150 Eusebius, *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία*, VIII.2.4

臺灣大學學術期刊資料庫

份是敕令形式，後兩份則是書令形式。更有甚者，關於皇庫債務和礦工的一道憲令，因接收主體不同而有六份不同的法令文本，所採用的形式包括敕令、書令。[151]造成這種現象的原因複雜，但最根本的在於帝國法令的發布流程，「每一項法律最初都是在皇帝內閣中形成意向，然後由司法大臣（magister memoriae）執筆，製成副本發給高級長官。一旦高級長官收到這些敕令後，就會重新複製並分發給更低一級的官吏。在每一個階段，法律文本本身都會伴有一定的補充材料，指導特殊的受令人在特定情況下司法。」[152]可以想見，法令經手次數越多，內容和形式與原初法令的差別也就很有可能越明顯。既如此，《米蘭敕令》被李錫尼以「書令」的形式發布，是極有可能的。

（三）《米蘭敕令》之新意及頒行之必要性

澤克等人否認《米蘭敕令》存在的一個重要理由，是它並無新意，鑒於君士坦丁已經在統治區域實行寬容政策，在西方沒有發布此類法令的必要。這是一種誤讀，且帶有法條主義（legalism）的深刻印痕。若意義近似的法令無須重複頒布，則所謂的「尼科米底亞敕答」也不應出現，因為馬克西明於敗亡前的 313 年 5 月所發布之敕令，與此僅有些微差異。但事實上，法令之發布主要取決於皇帝個人之意願，只要皇帝認為有必要，就可以頒發，並非取決於先前有無相同或類似規定，否則《狄奧多西法典》中不會多次出現「三令五申」（numerosa iussione、multiplicata scita、saepius、repetita saepius sanctione）之字樣。[153]從技術層面來說，由於帝國分治，先前的寬容法令執行效率有所欠缺，必須更新為全面的系統性法令，以求獲得上帝之佑助，來保障統治區域的安寧，這一點敕

151 Lenski, “The Significance of the Edict of Milan,” pp. 36-37.

152 Lenski, “The Significance of the Edict of Milan,” p. 36.

153 可參照 CTh.16.5.5; CTh.16.5.48; CTh.16.7.3; CTh.16.10.19.1. 這幾處的法條原文所用短語分別是：numerosa iussione——數次命令、multiplicata scita——重三疊四的命令、saepius——屢屢、repetita saepius sanctione——再三規定。鑒於它們意思相近，故以「三令五申」一詞代替。

臺灣大學學術期刊資料庫

令中也表達無誤。就算是重新頒發，也足以說明皇帝的重視，有助於加強法律的效力，並且獲取更多的支持。

從實質內容來說，《米蘭敕令》與《伽勒里烏斯敕令》差異甚大。在教會財產權的客體範圍，敕令從臨時性規定變成正式規定，且擴大了財產權範圍，從墓葬地產到包括土地、教堂等財產。除此之外，敕令的創新和革命性意義還在於以下幾個方面：

第一，相較於先前實施宗教寬容的《伽勒里烏斯敕令》，《米蘭敕令》的創新在於提出全新的宗教信仰自由理念，是「歷史上第一次統治者明確賦予普遍和未加資格限定的宗教信仰自由」。[154]這意味著不僅基督徒和羅馬多神教徒可以信仰自己的宗教，先前備受打壓的摩尼教徒也可以獲得合法地位。[155]在此，基督教和其他宗教是平等的，「敕令文本中反復強調的良心自由、崇拜自由、宗教自由，不僅針對基督徒，而且不加區別地針對所有人」。[156]同時，敕令強調排除國家和他人之干涉，個體的「私人保留領域」已然若隱若現。在這一領域內，個體有充分的選擇自由，他人——尤其是國家公權力——不能干涉。此種思想之新穎性，在羅馬歷史上前所未有，乃至有學者直言：「毫無疑問，有些人肯定對於皇帝所言一臉茫然，搖頭連連。」[157]這種本質上的差別，蘊含著一種革命性的變化，即從戴克里先迫害敕令和伽勒里烏斯寬容敕令的注重形式，轉變為注重內心意願，也即擺脫宗教形式主義而邁向意願自由主義，其間差異一目了然。再次，這種宗教信仰自由包括皈依其他宗教

154 Hartmut Leppin, “Christianity and the Discovery of Religious freedom,” *Zeitschri des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte*, no. 22 (2014, Frankfurt), p. 72.

155 西元 302 年，戴克里先發布敕令對帝國境內的摩尼教徒進行迫害，具體可參照 Coll.15.3. 本文使用的版本選自 M. Rev. Hyamson, *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum: with Introduction, Facsimile, and Transcription of the Berlin Codex, Translation, Notes, and Appendices* (Oxford: Oxford University Press, 1913), 以此作為引證和翻譯依據。

156 Gabrio Lombardi, “L’editto di Milano del 313 e la laicità dello Stato,” *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, no. 50 (1984, Roma), p. 89.

157 Wilken, *Liberty in the Things of God*, p. 23.

臺灣大學藝術期刊資料庫

之自由。《伽勒里烏斯敕令》著重於寬容以待基督徒，且其行文語氣反對傳統宗教信徒皈依基督教，《米蘭敕令》則不然，它暗含了這種可能，由此構成了本質差別。既然帝國境內有不同的宗教信仰，加之基督教的傳教佈道活動，一般人自然會受其影響，或有可能心動，將基督教作為自己喜愛或鍾意的宗教，從而皈依成為基督徒。由此而言，《米蘭敕令》所賦予的宗教自由，並非只是信仰某一宗教的自由，也包括改信另一宗教的自由。因此，從實質內容來說，《米蘭敕令》的創新遠遠超越對傳統的沿襲，故而有必要頒發。[158]

第二，賦予教會法人資格，歸還教會財產，為後來教俗衝突埋下了伏筆。敕令在「為了我們時代的安寧」背景下，將基督徒嵌入其中，故君士坦丁有意識地壯大教會這一前所未有的組織力量，在敕令中要求歸還大迫害期間被他人或國家剝奪的財產，而且賦予教會以法人地位。此後，他不僅賜予教會大量田產金錢、大肆興修教堂，並免去教士階層諸多公共勞役，更重要的是賦予主教聽審權和解放奴隸之權。[159]這些恩賜壯大了教會力量，也讓教士階層儼然成為特權階層。君士坦丁最初將具有准政府組織特徵的教會吸納進國家結構，[160]目的是使教會為己所用，並以此利用教會和基督徒，孰料這些舉措恰恰為教會獲取巨大權力奠定了基礎，也使其日後逐漸成為國家之競爭對手。可以說，《米蘭敕令》創造了後世教會權力的基礎，在國家與教會之間形成一股張力，持續千有餘年。

第三，《米蘭敕令》讓基督教登上了歷史舞臺，並成為主角。先前的《伽勒里烏斯敕令》只不過是寬容基督教，將基督徒的上帝納入羅馬萬神殿體系當中，羅馬傳統宗教仍是國教，基督教只能處於邊緣地位。

158 支持澤克觀點的克雷德（J. L. Creed）也認為，《米蘭敕令》與伽勒里烏斯的文本在兩個關鍵方面有區別，一是其語氣明確傾向於支持基督教，二是對於基督徒在迫害期間遭受的損失做了周密的安排。Lactantius, *De mortibus persecutorum*, p.122.

159 CTh.1.13.1; CTh.1.27.1

160 Elisabeth Herrmann-Otto, “The So-Called Edict of Milan and Constantinian Policy,” *Annals Fac. L. Belgrade Int’l Ed.* 61, no. 3 (2013, Belgrade), p. 49.

臺灣人文學術期刊資料庫

但在《米蘭敕令》中，「通過將基督徒列於首位，並且在帝國所有宗教當中只明確地提及基督教，《米蘭敕令》剝奪了羅馬傳統作為羅馬國家國教之地位」，[161]這是羅馬宗教政策的巨大變革，傳統宗教喪失國教地位，使其未來面臨被邊緣化的處境。對於基督教而言，它取代了前者，成為國家關注的中心。這一升一降、一顯一隱，為基督教成為羅馬帝國新的國教奠定基礎，同時亦開啟傳統宗教不平待遇之門。這是歐洲歷史乃至人類歷史上的重要轉捩點，它改變了人類文明發展的進程。從這點來說，再怎麼強調《米蘭敕令》的意義也不為過。

敕令頒行之後，君士坦丁有意識地扶持和推動基督教的發展，但他並未忘記自己是羅馬帝國皇帝，絕大多數的臣民也還是傳統宗教信徒。帝國的安寧與穩定對他而言是重中之重，為了這一目的，在宗教政策上，他必須妥善處理，使基督徒和傳統宗教信徒可以和平共存。為此，他實行宗教寬容，有意識地創造一個「中立的公共空間」，以容納基督徒和異教徒。[162]在君士坦丁《給聖徒的致辭》和 325 年給東方行省居民的敕令中，[163]皆可以看到類似《米蘭敕令》的表述。[164]在《給聖徒的致辭》中，君士坦丁對羅馬傳統宗教信徒放言道：

> 去吧，你們這些褻瀆之人，既然你們的罪不會受到懲罰，你們就可以，去吧，去屠殺犧牲，酩酊宴飲，你們假裝禮神，實則一心貪圖

161 Marta Sordi, "'Pax deorum' e libertà religiosa nella storia di Roma," in *La pace nel mondo antico* (a cura di M. Sordi) (Milano: Vita e Pensiero, 1985), p. 153.

162 H. A. Drake, "Constantine and Consensus," *Church History* 64, no. 1 (Mar., 1995, New York), p. 7.

163 這一著名文獻的具體發布時間和地點仍未確定，德雷克認為發布於 314 年到 316 年，愛德華認為不早於 324 年，巴恩斯等人定於 325 年。無論時間、地點為何，正如德雷克所言，「看起來很清楚，尤西比烏將給聖徒的演說作為君士坦丁統治末期思考的有效指導」，因此不應將其侷限於某一時段，其中表達的理念，尤其是寬容理念也不應看作一時之政策。H. A. Drake, "Suggestions of Date in Constantine's Oration to the Saints," *The American Journal of Philology* 106, no. 3 (1985, Baltimore), p. 349.

164 Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, p. 283.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 玩樂，縱情聲色；假裝獻祭，實則耽溺於自己享樂快活。[165]

在 325 年致東方行省居民的敕令中，他再次說道：

> 任何人都不能用他自己信從的東西去傷害別人。一個人所看到和知道的東西，如果可能，他應該用來造福他的鄰居，否則就隨他去吧；因為自願為不朽而奮鬥是一回事，用懲罰的手段強迫人這樣做是另一回事。[166]

可見，身為基督徒，貴為皇帝，他也不得不對異教徒妥協寬容。言辭刻薄但行動溫和，這種妥協表現在皇帝法令政策等諸多方面。獻祭是羅馬傳統宗教之核心要素，但大迫害期間的強迫獻祭，是基督徒不堪回首之經歷。君士坦丁在位期間頒布法令禁絕，[167]但所禁者是帶有預言占卜性質的獻祭，公共獻祭和公開且不帶有預言占卜性質的獻祭並未遭到禁絕。[168]對於神廟，君士坦丁雖然有劫掠拆毀之舉，但他允許神廟繼續存在，甚至允許建立新的神廟。[169]這種求同存異之理念，也體現在帝國新都君士坦丁堡（Constantinople）的建設上。君士坦丁堡所在地並非基督徒重地，典型的羅馬廣場上都會有神廟，但君士坦丁堡建成之日，廣場內既無神廟，亦無教堂，與羅馬傳統不合。有學者推斷，這是皇帝謹慎地避免留下支持異教徒或基督徒的印象。[170]君士坦丁堡用異教的神像來

165 Ivar A. Heikel, *Eusebius Werke: Erster band: Uber das Leben Constantins Constantins rede an die heilige Versammlung Tricennatsrede an Constantin* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902), p. 167.

166 Heikel, *Eusebius Werke: Erster band*, p. 65.

167 巴恩斯和布拉德伯里（Scott Bradbury）認為君士坦丁頒布了普遍性的禁絕法令，但德爾邁爾（Roland Delmaire）之考證更讓人相信這並非實情，具體可參照 Scott Bradbury, "Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century," *Classical Philology* 89, no. 2 (April 1994, Chicago), pp. 120-139; Roland Delmaire, "La législation sur les sacrifices au iv e siècle. Un essai d'interprétation," *Revue historique de droit français et étranger* 82, no. 3 (Juillet-Septembre 2004, Paris), pp. 319-333.

168 Delmaire, "La législation sur les sacrifices au iv e siècle," pp. 319-333.

169 Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, pp. 259-262.

170 Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, p. 263.

臺灣大學學術期刊資料庫

裝飾，且允許古老的神廟繼續存在，表明君士坦丁願意延續傳統。[171]同時，313 年之後，獲得任命的高級官員大多是異教徒，且君士坦丁為自己保留「大祭司」（Pontifex maximus）之頭銜，使其可以為了帝國之福利，監管羅馬多神教和基督教，具有實用目的。在具有宣傳意義的物品和物件上，他大都使用模糊或中性策略。比如異教神祇直到 322 年才從帝國貨幣上消失，但此後貨幣的反面並未用於宣傳基督教。[172]再如星期日的確定，採用「太陽日」的說法，既取悅了基督徒，又獲得異教徒之歡心。[173]總之，「君士坦丁支持一種妥協和包容的總體性信仰」。[174]

最後，克尼普芬和巴恩斯等人否定存在《米蘭敕令》的依據是古典文獻中除了拉克坦提烏斯和尤西比烏，未見其他作者對此有所記載。但是否提及該敕令，一則取決於作者是否能夠得到相關歷史資訊，一則取決於作者的寫作態度和目的。[175]「基督徒的傳統，非常自然地保存了那些驗證『上帝榮耀且有助益之介入』的文獻，並不喜歡保留打擊教會的帝國立法的記憶。」[176]《伽勒里烏斯敕令》對於基督教和基督徒言語刻薄，因此也僅見於拉克坦提烏斯和尤西比烏之著作。至於《米蘭敕令》較少被記載，主要是因為 380 年《帖撒羅尼迦敕令》（*The Edict of Thessolaica / Cunctos populous*）頒布後，基督教成了羅馬帝國的國教，

171 Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, p. 399.

172 Veyne, *When Our World Became Christian*, p. 86.

173 Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, p. 279.

174 Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 306.

175 關於這一點，16 世紀宗教改革開始之後，大量鼓吹宗教信仰自由人士的作品亦可為證。《米蘭敕令》確立了宗教信仰自由原則，因此往往被這些人作為宗教信仰自由的歷史依據，比如理查森（Samuel Richardson, 1602-1658）在其 1647 年出版的《宗教事務寬容之必要性（*The Necessity of Toleration in Matters of Religion*）》書中完整引述這一敕令，而歐文（John Owen, 1616-1683）則在 1649 年出版的〈論寬容以及民事治安法官之宗教義務〉（"Discourse about Toleration and the Duty of the Civil Magistrate about Religion"）論文中較為靈活地引述了這一敕令。參照 Wilken, *Liberty in the Things of God*, p. 212, n. 11.

176 Elias J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History: A New Edition in English including The God of the Maccabees*, vol. 2 (Leiden: Brill, 2007), p. 809.

臺灣人學學術期刊資料庫

對異教的態度從先前的寬容變成打壓，甚至是迫害。且基督徒對異教的偶像崇拜深惡痛絕，此時強調宗教信仰自由的《米蘭敕令》自然不合時宜。而 381 年的君士坦丁堡大公會議（Concilium Constantinopolitanum Primum）重新確認《尼西亞信經》（*Nicene Creed*）為正統教義，狄奧多西（Theodosius I, 347-395）及其後繼者通過權威立法，反覆聲明以駁斥邪惡的阿里烏斯派（Arianism）。青睞阿里烏斯派的君士坦丁遭正統教會之嫌棄，更讓教會難以忍受的是他對教會事務的強烈干預和控制，對於後來不斷主張獨立性和權威性的教會而言，君士坦丁「不合目的」的行為讓人反感。在這種情況下，《米蘭敕令》難免遭受「池魚之殃」而被冷落。

對於異教作家而言，《米蘭敕令》給予基督徒種種優待，且去除了羅馬傳統宗教的國教地位，加之君士坦丁本人也頗多鄙夷和打壓異教，凡此都讓他們對《米蘭敕令》並無好感。當然，也很有可能是他們對此根本不感興趣，畢竟古人之興趣和近現代學人之興趣未必相同。[177]但未見記載並不等於不存在，《伽勒里烏斯敕令》同樣只存在於拉克坦提烏斯和尤西比烏的記載中。既然如此，為何認為只存在《伽勒里烏斯敕令》，而無《米蘭敕令》？此乃因為涉及《米蘭敕令》的文本時，在拉克坦提烏斯或尤西比烏的記載中，都未將法令文本稱為「敕令（edictum）」；而《伽勒里烏斯敕令》之所以存在，是因為拉克坦提烏斯在記載時確實用了「敕令」一詞。這類學者認為只要作者沒用 “edictum” 一詞，便不是敕令，這是形式主義的認定方式，且有雙重標準之嫌，因為尤西比烏在記載《伽勒里烏斯敕令》時，用的即是「敕答」。因此，我們不能以沒有記載就言其不存在。

177 這一例子可見於《安東尼努斯敕令》，在現代人看來其意義非凡，但古代作家則對其卻缺乏興趣，甚少提及。參照 Paul Simelon, “Caracalla: entre apothéose et damnation,” *Latomus*, T. 69, Fasc. 3 (Septembre 2010, Bruxelles), p. 794.

臺灣大學學術期刊資料庫

結　語

從上文論述可以得知，所謂的「尼科米底亞敕答」實乃書令，考慮到學界傳統，可以依舊稱之為敕答。《米蘭敕令》確實存在，「尼科米底亞敕答」只不過是其流傳過程中的異本之一。《米蘭敕令》擬定之初，主要反映了君士坦丁之意願，它內含的宗教信仰自由之規定和對個人選擇及自由意願的重視，與拉克坦提烏斯關係密切，無庸置疑。「最高神」一詞的使用，反映君士坦丁本人對於基督教之青睞，與其主帝地位相對應，只不過為了收攬民心，他故意模糊其辭。《米蘭敕令》公布於 313 年 2 月，而李錫尼同年 6 月進入尼科米底亞後再次公布，只不過為了表示不滿，他並未親自發布。同年 10 月，在東方大局已定，李錫尼成為東方唯一的皇帝之後，作為羅馬傳統宗教之信徒，他感到有必要顯示自己的獨立性，遂修改了法令文本。這一修改，使得先前文本中的基督教標誌消失，轉而表現出回歸羅馬傳統宗教。拉克坦提烏斯和尤西比烏文本的差異，恰好反映了李錫尼之心態隨著戰局發展而產生的微妙變化，也表現基督徒代表的君士坦丁和羅馬傳統宗教信徒的李錫尼二者之間的對立，其中所含的宗教信仰自由的規定，實有賴於東西分治的分權制衡。兩大文本中的差異，也預示著君士坦丁和李錫尼同盟關係的破裂，以及日後的沙場對決。

（責任編輯：黃方碩　校對：吳昌峻　陳冠輔　廖芷青）

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、史料文獻

北京師範大學歷史系世界古代史教研室編，《世界古代及中古史資料選集》（第 2 版）。北京：北京師範大學出版社，1999。

優西比烏著，保羅・L・梅爾（Paul L. Maier）英譯、評注，瞿旭彤譯，《教會史》。上海：三聯書店，2009。

Baehrens, Emil. *XII Panegyrici Latini*. In aedibus B. G. Teubneri, 1874.

Brandt, S. *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia,* Pars I*: Divinae Institutiones et Epitome divinarum institutionum*. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 19.* Vienna: Tempsky, 1890.

Diercks, Gerard Frederik, ed. *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera.* Pars 1, *Opera catholica. Adversus Marcionem*. Turnhout: Brepols, 1954.

Eusebius. *Eusebius Pamphili: Ecclesiastical History (Books 6-10)* (*The Fathers of the Church: A New Translation*, vol. 29). Translated by Roy J. Deferrari. Washington, DC: Catholic University of America, 2005.

Eusebius von Caesarea, *Die Kirchengeschichte*, In *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Eusebius Bd. 2, hg. v. Eduard Schwarz. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908-1909.

Hyamson, M. Rev. *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum: with Introduction, Facsimile, and Transcription of the Berlin Codex, Translation, Notes, and Appendices*. Oxford: Oxford University Press, 1913.

Lactantius. *De mortibus persecutorum*. Edited and translated by J. L. Creed. Oxford: Clarendon Press, 1984.

McGiffert, Arthur Cushman. *The Church History of Eusebius*. Kansas: Digireads.com, 2018.

Mommsen, Theodor, Paul M. Meyer et Jacques Sirmond. *Theodosiani libri XVI: cum Constivtionibvs Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianvm pertinentes; consilio et avctoritate Academiae litterarvm regiae borvssicae edidervnt*. Berolini: apvd Weismannos, 1905.

Moreau, J. *Lactance: De la mort des persécuteurs*. Paris: Les éditions du Cerf, 1954.

Oehler, Franciscus. *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Quae Supersunt Omnia*. Lipsae: T. O. Welgel, 1853.

Oulton, J. E. L. *Eusebius: The Ecclesiastical History.* vol. 2. Cambridge: Harvard University Press, 1942.

臺灣大學學術期刊資料庫

二、近人研究

朱　寰主編，《世界上古中世紀史》。北京：北京大學出版社，1990。

徐家玲，〈試論米蘭敕令的誤區〉，收入劉明翰主編，《世界中世紀史新探》，頁 1-11。呼和浩特：內蒙古大學出版社，1996。

徐家玲、李繼榮，〈米蘭敕令新探〉，《貴州社會科學》第 301 期，2015 年 1 月，貴州，頁 65-72。

楊共樂，《羅馬史綱要》。北京：商務印書館，2015。

葛兆光，〈「聊為友誼的比賽」——從陳垣與胡適的爭論說到早期中國佛教史研究的現代典範〉，《歷史研究》2013 年第 1 期，北京，頁 132-146。

趙　林，〈論基督教與猶太教的文化差異〉，《宗教學研究》1997 年第 2 期，成都，頁 103-110。

Agnes, M. “Alcune considerazione sul cosiddetto ‘editto’ di Milano.” *Studi romani*, no. 13 (October 1965, Roma), pp. 424-432.

Anastos, Milton V. “The Edict of Milan (313): A Defence of its Traditional Authorship and Designation.” *Revue des études byzantines*, no. 25 (1967, Paris), pp. 13-41.

Anastos, Milton V. “Complementary Note to ‘The Edict of Milan’.” In *Studies in Byzantine Intellectual History*, edited by Milton V Anastos, pp. 1-7. London: Variorum Reprints, 1979.

Bardill, Jonathan. *Constantine: Divine Emperor of the Christian Golden Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Barnes, T. D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

Barnes, T. D. *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*. Oxford: Wiley Blackwell, 2014.

Baynes, Norman H. “Two Notes on the Great Persecution.” *The Classical Quarterly* 18, no. 3/4 (Jul.- Oct., 1924, Cambridge), pp. 189-194.

Baynes, Norman H. “Religiosissimus Augustus.” In *The Conversion of Constantine*, edited by John W. Eadie, pp. 52-62. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.

Béranger, Jean. “L’expression de la divinité dans les Panégyriques Latins.” *Museum Helveticum* 27, no. 4 (März 1986, Stuttgart), pp. 242-254.

Berger, Adolf. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1953.

Betten, Francis S. “The Milan Decree of A. D. 313: Translation and Comment.” *The Catholic Historical Review* 8, no. 2 (July 1922, Washington, DC), pp. 191-197.

Bickerman, Elias J. *Studies in Jewish and Christian History: A New Edition in English including The God of the Maccabees*. vol. 2. Leiden: Brill, 2007.

Bradbury, Scott. “Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century.” *Classical Philology* 89, no. 2 (April 1994, Chicago), pp. 120-139.

Carotenuto, Erica. “Six Constantinian Documents (Eus. ‘H.E.’ 10, 5-7).” *Vigiliae Christianae* 56,

臺灣大學學術期刊資料庫

no. 1 (Feburary 2002, Leiden), pp. 56-74.

Christensen, Torben. “The So-called Edict of Milan.” *Classica et Mediaevalia*, no. 35 (1984, Copenhagen), pp. 129-175.

Christensen, Torben. *C. Galerius Valerius Maximinus: Studies in the Politics and Religion of the Roman Empire AD 305-313*. Edited by Mogens Müller, translated by Karsten Engelberg. Copenhagen: Theological Faculty, Copenhagen University, 2012.

Corcoran, Simon. *The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government AD 284-324*. New York: Oxford University Press, 1996.

Delmaire, Roland. “La législation sur les sacrifices au iv e siècle. Un essai d’interprétation.” *Revue historique de droit français et étranger* 82, no. 3 (Juillet-Septembre 2004, Paris), pp. 319-333.

Digeser, E. DePalma. “Lactantius and the Edict of Milan: Does it determine his Venue?” *Studia Patristica: Papers Presented to the Twelfth International Conference on Patristic Studies*, no. 31 (1997, Leuven), pp. 287-295.

Digeser, E. DePalma. *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*. New York: Cornell University Press, 2000.

Digeser, E. DePalma. “Lactantius on Religious Liberty and His Influence on Constantine.” In *Christianity and Freedom: Historical Perspective.* vol.1, edited by Timothy Samuel Shah and Allen D. Hertzke, pp. 90-103. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Dillon, John Noël. *The Justice of Constantine: Law, Communication, and Control*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012.

Drake, H. A. “Suggestions of Date in Constantine’s Oration to the Saints.” *The American Journal of Philology* 106, no. 3 (1985, Baltimore), pp. 335-349.

Drake, H. A. “Constantine and Consensus.” *Church History* 64, no. 1 (Mar., 1995, New York), pp. 1-15.

Drake, H. A. *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.

Ehrhardt, Arnold. “Constantin d.Gr. Religionspolitik und Gesetzgebung.” *Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Romanistische Abteilung*, no. 72 (1955, Berlin), pp. 127-190.

Elliott, Thomas G. “The Language of Constantine’s Propaganda.” *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, no. 120 (1990, Baltimore), pp. 349-353.

Görres, F. “Eine Bestreitung des Edikt von Mailand durch O. Seeck.” *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, no. 35 (1892, Leipzig), pp. 282-295.

Grégoire, H. “La « conversion » de Constantin.” *Revue de Université de Bruxelles*, no. 36 (1930-1931, Bruxelles), pp. 231-272.

Grünewald, Thomas. *Constantinus Maximus Augustus: Herrschaftspropaganda in der*

臺灣大學學術期刊資料庫

zeitgenössischen Überlieferung. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.

Heikel, Ivar A. *Eusebius Werke: Erster band: Uber das Leben Constantins Constantins rede an die heilige Versammlung Tricennatsrede an Constantin*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902.

Herrmann-Otto, Elisabeth. "The So-Called Edict of Milan and Constantinian Policy." *Annals Fac. L. Belgrade Int'l Ed.* 61, no. 3 (2013, Belgrade), pp. 39-49.

Holtz, Louis. "La tradition du texte de « l'édit de Milan »." *Revue d'histoire des textes*, no. 12 (2017, Paris), pp. 197-214.

Hülle, H. *Die Toleranzerlasse Römischer Kaiser für das Christentum bis zum Jahre 313*. Berlin: Sonntagsblatt, 1895.

Imrie, Alex. *The Antonine Constitution: An Edict for the Caracallan Empire*. Boston: Brill, 2018.

Jolowicz, H. F. and Barry Nicholas. *Historical Introduction to the Study of Roman Law*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Jones, Arnold Hugh Martin. *Constantine and the Conversion of the Europe*. London: English Universities Press, 1965.

Kahlos, Maijastina. *Forbearance and Compulsion: The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*. London: Duckworth, 2009.

Knipfing, J. R. "Das angebliche Mailänder Edikt v. J. 313 im Lichte der neueren Forschung." *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, no. 40 (1921, Stuttgart-Gotha), pp. 206-218.

Lenski, Noel. "The Reign of Constantine." In *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, edited by Noel Lenski, pp. 59-91. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Lenski, Noel. "The Significance of the Edict of Milan." In *Constantine: Religious Faith and Imperial Policy*, edited by A. Edward Siecienski, pp. 27-56. New York: Routledge, 2017.

Leppin, Hartmut. "Christianity and the Discovery of Religious freedom." *Zeitschri des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte*, no. 22 (2014, Frankfurt), pp. 62-78.

Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey*. Manchester: Manchester University Press, 1985.

Lombardi, Gabrio. "L'editto di Milano del 313 e la laicità dello Stato." *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, no. 50 (1984, Roma), pp. 1-98.

Lombardi, Gabrio. *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'editto di Milano alla «Dignitatis humanae»*. Roma: Studium, 1991.

MacCormack, Sabine G. *Art and Ceremony in Late Antiquity*. New York: University of California Press, 1981.

Maraval, Pierre. "L'édit de Milan entre tradition et renouveau." *Babelao*, no. 5 (2016, Louvain-la-Neuve), pp. 105-116.

臺灣大學學術期刊資料庫

Marcone, A. “La politica religiosa: dall’ultima persecuzione alla tolleranza.” In *Storia di Roma, III, 1, L’età tardoantica*. Crisi e trasformazione, a cura di A. Carandini, L. Cracco Ruggini, A. Giardina, pp. 223-245. Torino: Einaudi, 1993.

Marcos, Mar. “Persecution, Apology and the Reflection on Religious Freedom and Religious Coercion in Early Christianity.” *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, no. 20 (September 2012, Berlin), pp. 35-69.

Minale, Valerio Massimo. “The Edict of Serdica and the Meeting of Milan as Reflected in the Legislation promoted by Maximinus Daza: Notes for a Study on his Religious Policy through the Legislation.” In *Beyond Intolerance: The Milan Meeting in ad 313 and the Evolution of Imperial Religious Policy from the Age of the Tetrarchs to Julian the Apostate*, edited by D. Dainese and V. Gheller, pp. 37-65. Turnhout: Brepols, 2018.

Mitchell, Stephen. “Maximinus and the Christians in A. D. 312: A New Latin Inscription.” *The Journal of Roman Studies*, no. 78 (1988, Cambridge), pp. 105-124.

Nesselhauf, H. “Das Toleranzgesetz des Licinius.” *Historisches Jahrbuch*, no. 74 (1955, Freiburg/München), pp. 44-61.

Odahl, Charles Matson. *Constantine and the Christian Empire*. New York: Routledge, 2004.

Peirce, Philip. “The Arch of Constantine: Propaganda and Ideology in Late Roman Art.” *Art History* 12, no. 4 (December 1989, Oxford), pp. 387-418.

Presicce, Claudio Parisi. “Konstantin als Iuppiter. Die Kolossalstatue des Kaisers aus der Basilika an der Via Sacra.” In *Konstantin der Große. Imperator Caesar Flavius Constantinus*, Hrsg. Alexander Demandt and Josef Engemann, pp. 117-131. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern Verlag, 2007.

Rene, Pichon. *Les derniers ecrivains profanes: les panegyristes Ausone, le Querolus, Rutilius Namatianus*. Paris: Laroux, 1906.

Rodgers, Barbara Saylor. “Divine Insinuation in the ‘Panegyrici Latini’.” *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 35, no. 1 (März 1986, Stuttgart), pp. 69-104.

Rüpke, Jörg. *From Jupiter to Christ: On the History of Religion in the Roman Imperial Period*. Translated by David M. B. Richardson. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Seeck, O. “Das sogenannte Edikt von Mailand.” *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, no. 12 (1891, Leipzig), pp. 381-386.

Simelon, Paul. “Caracalla: entre apothéose et damnation.” *Latomus*, T. 69, Fasc. 3 (Septembre 2010, Bruxelles), pp. 792-810.

Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and The End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1963.

Sordi, Marta. “‘Pax deorum’ e libertà religiosa nella storia di Roma.” In *La pace nel mondo antico* (a cura di M. Sordi), pp. 146-155. Milano: Vita e Pensiero, 1985.

臺灣大學學術期刊資料庫

Thomas, G. S. R. “Maximin Daia’s Policy and the Edicts of Toleration.” *L’antiquité Classique* 37, fasc. 1 (1968, Bruxelles), pp. 172-185.

Trombley, Frank. “Overview: the geographical spread of Christianity.” In *The Cambridge History of Christianity*, vol. 1: *Origins to Constantine*, edited by Margaret M. Mitchell and Frances M. Young, pp. 302-313. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Turcan, Robert. “L’«édit» de Milan (313) et la liberté religieuse dans l’Antiquité.” *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, no. 1 (Juin 2014, Paris), pp. 135-149.

Van Dam, Raymond. *The Roman Revolution of Constantine*. New York: Cambridge University Press, 2008.

Van der Wal, N. “Edictum und lex generalis. Form und Inhalt der Kaisergesetze im spätrömischen Reich.” *Revue Internationale des droits de l’antiquité*, no. 28 (1981, Paris), pp. 277-313.

Van Nuffelen, Peter. “Pagan monotheism as a religious phenomenon.” In *One god: pagan monotheism in the Roman Empire*, edited by Stephen Mitchell and Peter van Nuffelen, pp. 16-33. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Veyne, Paul. *When Our World Became Christian: 312-394*. Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Polity Press, 2010.

Vogt, Joseph. *Constantin der Große und sein Jahrhundert*. München: König-Verlag, 1973.

Warmington, B. H. “Aspects of Constantinian Propaganda in the Panegyrici Latini.” *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, no. 104 (1974, Baltimore), pp. 371-384.

Wilken, Robert Louis. *Liberty in the Things of God: The Christian Origins of Religious Freedom*. New Haven and London: Yale University Press, 2019.

Wittig, J. “Das Toleranzreskript von Mailand 313.” In *Konstantin der Grosse und seine Zeit. Gesammelte Studien: Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von Mgr. Dr. A. Waal*, edited by F. Dölger, pp. 40-65. Freiburg: Herder‘sche Verlagshandlung, 1913.

Zecchini, Giuseppe. “Das ‘Mailänder Edikt’.” In *Religiöse Toleranz: 1700 Jahre nach dem Edikt von Mailand*, Herausgegeben von Martin Wallraff, pp. 51-66. Göttingen: Walter de Gruyter GmbH, 2016.

臺灣大學學術期刊資料庫

Historical Inquiry 69 (Jun. 2022), pp. 167-224
Department of History, National Taiwan University
DOI: 10.6253/ntuhistory.202206_(69).0004

The Name and Substance of the "Edict of Milan"

Ma, Hai-feng*

Abstract

Ever since Otto Seeck published his article, "Das sogenannte Edikt von Mailand" late in the 19th century, scholars have disputed whether there really was an edict, and formed three views: nonexistent, existent, and agreement. By collating the texts of Lactantius and Eusebius, it can be noted that the so-called Nicomedia rescript is by no means the original "Edict of Milan." Based on the core regulations of the two texts concerning the establishment of the principle of religious freedom as well as their writing styles, it can be inferred that Constantine was the actual author of the "Edict of Milan," which was drafted at the end of 312; later he and Licinius jointly released it in February 313. Then, under the condition of the gradual conclusion of the Eastern War, Licinius modified the expression of "the gods" in favor of the traditional Roman polytheism to express his independent tendency and no longer succumb to Constantine. Whether it is evaluated in terms of its form as an edict, or purely its meaning and necessity, the "Edict of Milan" does exist.

Keywords: Edict of Milan, Christianity, Constantine, Licinius, Nicomedia rescript.

* Lecturer, Law School, Shenzhen University
Nr. 1066 Xueyuan Avenue, Nanshan District, Shenzhen 518060, China
E-mail: betopone@163.com

臺灣大學學術期刊資料庫